المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل*

يوسف بن أحمد**

I - منزلة المنهج في الفينومينولوجيا.

يعد الإنشغال بمشكل المنهج في فينومينولوجيا هوسرل(1) همّا أساسيا قلما نجد ما يناظره في تاريخ الفلسفة، بما في ذلك الفلسفات التي أفردت بصورة صريحة لذلك المشكل متنانظريا مستقلا بذاته مثل **حديث المنهج** لديكارت أو قسما خاصا ومتميزا كما هو الحال في **نقد العقل المحض** لكانط.

ذلك ان منزلة المهنج في الفينومينولوجيا تتباين تماما وبوضوح مع ما هي عليه في الفلسفات الأخرى. فالمنهج هنا ليس مثلا عملية إجرائية توجه الحوار في فعل البحث عن ماهية الأشياء (القسمة الثنائية في **السوفسطائي** لأفلاطون)، ثم ليس أيضا بمثابة **الأرغانون** أو تقنية التفكير التي يكون من شأنها أن تكشف فحسب عن المبادئ الأولية والقضايا الأصلية والقوانين الصورية المقومة للعقل (منطق أرسطو)، وليس كذلك جملة القواعد الأساسية والشمولية التي توجه الفكر لدى البحث عن الحقيقة وتكون بالتالي قابلة لأن تصاغ صياغة صورية ومقتصدة (قواعد المنهج عند ديكارت)، وأخيرا ليس المنهج الفينومينولوجي مجرد سلطة متميزة ومتعالية بالنسبة إلى الجهاز المعرفي للمذهب الفلسفي (النظرية الترنسندنتالية للمنهج عند كانط).

لكن قد يعترض قائل على فهمنا هذا المتمسك بفكرة حميمية ومباطنة المنهج للفينومينولوجيا ذاتها، فيدعي، على عكس تماما ما كنا أثبتناه. أن ما يسم أساسا الحركة الفينومينولوجية بمختلف نزعاتها، **بعد هوسرل**، أنها عمدت أولا وبالذات إلى **فصل المنهج عن صلب المذهب**، مما سمح

---

* قدّمت نصّ البحث الحالي في الندوة حول **الفينومينولوجيا** التي نظمتها **الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية**، عام 1992.

** جامعة تونس

1) حول مسألة المنهج عند هوسرل، انظر : **أفكار موجهة من أجل فينومينولوجيا وفلسفة فينومينولوجية محضتين**، ترجمة بول ريكور، باريس، قاليمار، 1950، المجلد الأول، وخاصة الفصل الثالث المعنون : «مناهج ومشاكل الفينومينولوجيا»، وبالأخص من الفقرة 63 الى 75. نذكره في الهوامش تحت العنوان المقتضب : **أفكار**، مع رقم الصفحة في الترجمة الفرنسية لتداولها لدى القراء، ونعتمد أيضا النص الأصلي في الطبعة الألمانية التي نذكرها بين قوسين معقفين:

E. Husserl, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**, Husserliana, Gesammelte Werke (Hua) III et IV, éd. par W. Bienel, La Haye, M. Nijhoff, 1950.

حول مسألة المنهج في الفينومينولوجيا الهوسرلية انظر :

G.Funke, **Phänomenologie-Metaphysik oder Methode?** Bonn, 1966; E.Fink, **Sixième Méditation cartésienne**, 1ère partie : «L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode», Grenoble, J.Millon, 1994, §§1-4.

لأصحابها بتوريده من فلسفة هوسرل وتطويعه ثم تشغيله إذن في إطار إشكاليات مخصوصة باعتباره مجرد «تقنية تفكير» أو «مسلكية نظرية» قائمة بذاتها كما هو الحال مثلا في نظرية القيم عند م. شيلر، ومسألة الوجود عند هيدڤر، ونظرية الانفعالات والمتخيّل والوجود والعدم عند سارتر، وفلسفة الادراك عند ميرلوبونتي، والتجربة الجمالية مع م. ديفران، ومشكل الجسد عند م. هانري إلخ... انه اعتراض يقوم على قراءة هي في مبدئها قراءة تأريخية وإرتجاعية. فعلا، قد يكون هذا الاعتراض صحيحا الى حد ما من وجهة نظر تاريخ الفلسفة و**من موقع خارجي** بالنسبة إلى فينومينولوجيا هوسرل، لكنه يظل قاصرا حين يتعلق الأمر بفينومينولوجيا هوسرل عينها خاصة عندما نقرأ ونفهم **من الداخل** هذه الفلسفة الجوهرية والمتميزة من حيث هي **تجربة تفكير** متماسكة وكلية. فمشروع التوريد ذاك للمنهج من مجال الفينومينولوجيا الهوسرلية إلى حقل إشكاليات نظرية هي غريبة في مبادئها ومقاصدها عن تفكير هوسرل، هو توريد لم يتم في الواقع إلا بفعل الفصل والسلخ العنيف للمنهج عن المذهب وضرورة التضحية بالمضمون الفلسفي العيني لهذا الأخير، كما يبدو ذلك جليا تماما مع هيدڤر الذي لم يبق لتفكيره الخاص من كامل فينومينولوجيا هوسرل إلا على حد فلسفي أدنى يتمثل في الأمر المنهجي : «العود إلى المسألة عينها»(2). لكن إن نحن طرحنا مسألة المنهج من داخل الفينومينولوجيا عينها، فإن فعل الفصل بين المنهج والمذهب يظل في الواقع أمرا عسيرا فلسفيا وبالتالي شيئا عبثيا، وكل ما يمكن أن ينتج عنه هو تحويل الفينومينولوجيا إلى مجرد هيكل نظري أجوف وميت. فهوسرل لم يغفل عن التنبيه الى سلبيات وعقم تلك العملية فقال : «ليس المنهج شيئا يورد أو يمكن توريده من الخارج الى مجال ما (...) ومهما تكن نجاعة المعرفة الصورية فيما يتصل بالمنهج، فإن منهجا **معينا** ما - لا باعتبار خصوصياته التقنية المحضة وإنما باعتبار نمطه المنهجي العام - هو معيار ينبع من التعيين المنطقي الأساسي ومن الهياكل العامة لذاك المجال الذي هو ينتمي إليه.»(3)

إن كانت هذه المماثلة الفلسفية التي نسوقها مشروعة، فانه يمكننا القول أن المنهج في «**فينومينولوجيا الوعي**» لهوسرل يكون شأنه في الحقيقة شأن الطريقة الديالكتيقية في «**فينومينولوجيا الروح**» لهيڤل : فحضوره يظل إذن محايثا كليا لفكرة الفينومينولوجيا نفسها وفعله مقوما أصلا لنظرياتها وغرضه مباطنا إطلاقا لمقاصدها. فالمنهج هنا هو بحدّ ذاته **أسلوب تفلسف** أصيل ومجدد يكون الغرض الجوهري منه مباشرة التفكير بالمسائل التي لم تثرها الفلسفات السابقة أو التي لم توفر لها الحلول الصائبة واللائقة.

فأمر العود إلى الأشياء عينها، وطريقة الوصف والتنويع الخيالي، وحدس الماهيات، والردود الفينومينولوجية المختلفة (الرد الفلسفي، والرد الأيدوسي، والرد المتعالي)، والتحليل القصدي، والتقويم المتعالي إلخ... كل هذه المسلكيات الفينومينولوجية التي إبتدعها هوسرل ليست تقنيات تفكير أو مناهج بالمعنى الفني المألوف الذي كنا استبعدنا أمره في الحديث السالف؛ وإنما هي تشكل في الواقع العناصر الأصلية والنظريات الأساسية التي تكوّن الفينومينولوجيا عينها. فطريقة حدس الماهيات مثلا، أو الحدس الأيدوسي، هي التي أعطت الفينومينولوجيا تسميتها

---

2) م. هيدڤر، **مسائل IV**، باريس، قاليمار، 1976، ص. 170, 182, 192. لقد أعطى هيدڤر الأمر المنهجي : «العود إلى الشيء عينه» المعنى الانطولوجي : «العود الى المسألة عينها» أي مسألة الوجود.

3) **أفكار**I ، الفقرة 76، ص. [246] انظر أيضا :

E.Levinas, «Réflexions sur la «technique» phénoménologique» in **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**, Paris, J. Vrin, 1988⁴, pp. 111-123.

الفلسفية:«العلم الأيدوسي الوصفي»(4). وبعبارة واحدة **فالمنهج في فلسفة هوسرل هو الفينومينولوجيا عينها**.

إن الحديث عن المنهج الفينومينولوجي بكلية طبيعتة وأبعاده وأغراضه هو حديث يستلزم من دارسه بلا شك تحاليل فلسفية مستفيضة قد لا تسمح بها حدود هذا المقال. فنحن إذن ومن دون أن نتعمّد فعل الفصل في صلب التفكير الفينومينولوجي الهوسرلي بين المذهب والمنهج، ومن دون أن نختزل أيضا الأول إلى الثاني، تخيّرنا أن نتناول بالبحث والتحليل وجهين أساسيين فحسب من المنهج، ذينك الذين يتصلان بالأمر المنهجي الداعي إلى **العود إلى الأشياء عينها وحدس الماهيات**. فمعالجة هذه المسألة تستدعي منا :

أولا، تحليل الأمر المنهجي مع تبيان العلاقة الفلسفية التي تربطه بما سمّاه هوسرل «مبدأ المبادئ»(5) الذي يتمثل في الحدس المعطي الأصلي (intuition donatrice originaire).

ثانيا، تحليل نظرية الحدوس الفينومينولوجية وصبّ الاهتمام أساسا على الحدس المقولي intuition catégoriale والحدس الأيدوسي.

ثالثا، توضيح حدس الماهيات intuition eidétique, وطريقة التنويع الخيالي التي يقوم عليها هذا الحدس، ونظرية الماهيات التي سمح ذلك الحدس ببلورتها.

II - أمر «العود إلى الأشياء عينها».

ليست العبارة «العود إلى الأشياء عينها (Zu den Sachen selbst) التي ستحولها الفينومينولوجيا إلى شعار رئيسي لمنهجها عبارة جديدة ابتدعها هوسرل. فالفلسفة قد كانت استخدمتها بعد في سياقات نظرية وأغراض معرفية مختلفة مع أفلاطون أولا، ولكن بصفة عابرة وعادية حين قال هذا الأخير : «pragma auto»(6) وهو يعني بذلك «الشيء في ذاته» بما هو الأمر الذي ينشغل به التفكير. ثم تردد نداء العود إلى الأشياء عينها مرّة ثانية مع هيڤل في نص **التصدير** لمتنه الفلسفي المنشور عام 1807 تحت العنوان الأصلي : **نسق العلم**، الجزء الأول : **فينومينولوجيا الروح** (7) حيث استخدم هو أيضا نفس العبارة الألمانية «Zur Sache selbst» أو «نحو الشيء عينه». وبعد مضي قرن من الزمن، عاد هذا النداء الفلسفي ليرفع صوته من جديد وبنفس العبارة مع هوسرل، لكن ليتحول هذه المرة إلى **أمر منهجي أساسي** وواع تمامه بذاته.

لعلّ أول نص كان استخدم فيه هوسرل بوضوح هذه العبارة هو نص **الفلسفة باعتبارها علما صارما** الذي نشره في العدد الأول من مجلة **لوغوس Logos** عامي 1910-1911. لقد كتب الفيلسوف متحدثا عن المنهج الفينومينولوجي : «إن العصر (...) يملك الشعار : أفّ على تفاهة تحاليل الخطابات! الأشياء عينها هي التي ينبغي علينا أن نستفهمها، لنعُدْ إلى التجربة، إلى الحدس الذين

---

4) **أفكار.I**، الفقرة 71، ص 227 [131].
5) **المصدر نفسه**، الفقرة 24، ص. 78-79 [43-44].
6) **أفلاطون، الرسائل**، الرسالة السابعة، c 343.
7) انظر أيضا هيڤل، **مختصر موسوعة العلوم الفلسفية**، باريس، قاليمار، 1970، الجزء الثالث، الفقرة 465، حيث يقول هيڤل : «التفكير هو الشيء (der Gekanke ist die Sache)». حول المقارنة بين المنهج الفينومينولوجي في فينومينولوجيا الوعي لهوسرل وفي فينومينولوجيا الروح لهيڤل، أنظر :

G. Schmidtt, «Essai de synthèse d'une méthode phénoménologique» in **Phénoménologies hegélienne et husserlienne**, Paris, Ed. du CNRS, 1981, pp. 37-46.

بإمكانهما فقط مدّنا بالمعنى والمشروعية المعقولة لكل خطاباتنا »(8)، وفي موضع آخر : «التحفيز على البحث لا ينبع من الفلسفات، وإنما من الأشياء والمشكلات».(9)

لكن يجب علينا أن ننبه هنا على نقطة بيبليوغرافية ونظرية هامة. لا شك أن قارئ **بحوث منطقية** سَيَلْفي في النص الأصلي لهذا المؤلف المنشور عام 1900-1901 (الطبعة الأولى) على إستخدامات متكررة للفظة «الشيء عينه» أو «الأشياء عينها»، لكن هوسرل في تلك المرحلة من مسيرته الفلسفية مازال **لم يصغ بعد** الأمر المنهجي للفينومينولوجيا صياغة صريحة ومقتضبة وشاعرة تماما بكل معانيها وأغراضها الفلسفية. ذلك ما يسمح لنا بالقول أن نص **المقدمة** الشهيرة التي أضافها هوسرل إلى المجلد الثاني من **بحوث منطقية** والتي أقر فيها حرفيا ولأول مرة «العودة إلى الأشياد عينها »(10) كأمر منهجي أساسي، هو في الواقع نص كان حرره هذا الفيلسوف خصيصا لتقديم **الطبعة الثانية** لهذا المؤلف المنطقي الصادرة عام 1913. تحديد التاريخ هنا هو على غاية من الأهمية. فنص **المقدمة** هو إذن نص مزامن تماما وعن قصد، لغة ومضمونا، لكتاب **أفكار موجهة من أجل فينومينولوجيا وفلسفة فينومينولوجية محضتين** المنشور هو **أيضا** عام 1913 والذي تحدث فيه هوسرل بإسهاب عن المعاني والأغراض الفينومينولوجية والاستتباعات الفلسفية للأمر المنهجي. فالمقصد الفلسفي من تزامن إعادة طبع **بحوث منطقية** مزودة بنص المقدمة ونشر **أفكار** هو جلّي جلاء تاما. إنه يعبر عن رغبة هوسرل الملحة في جعل قدر المستطاع نص كتاب المنطق (1900-1901) يتلاءم فلسفيا مع المفاهيم والمبادئ والنظريات الفينومينولوجية الجديدة التي سيعرض لها في ما بعد في كتابه الرئيسي (1913). فالمؤلف المنطقي يبدو إذن كأنه توقع الأمر حقا واستبقه فعلا. لكن **الغياب المفهومي** للعبارة الدقيقة «العودة إلى الأشياء عينها » في النصوص الأولى التي تكوّن ما يسمى عادة بالحقبة الرياضية والنفسانية : **مساهمة في حساب المتغيرات** (1882)، و**في التحاليل النفسية لمفهوم العدد** (1887)، و**فلسفة الحساب** (نشر الجزء الأول منه فقط عام 1891)، لا يفيد البتة أن هوسرل لم يستخدم، ولو **ضمنيا**، الفكرة المنهجية التي يقوم عليها هذا الأمر، أو أنه لم يف بمتطلباته الفلسفية. فعلا، فالمعالجة لمفهوم العدد ولأفعال تمثل ماهيته وطبيعة العلاقات التي تربط الأعداد ببعضها البعض من ناحية، وبأشياء العالم من ناحية أخرى إلخ... هي معالجة فينومينولوجية في روحها، وتبرز مدى الحس الهوسرلي منذ البدء بقيمة الأمر المنهجي وضرورة إخضاع التفكير إليه بصفة صارمة وكلية.

يعتبر إذن أمر العودة إلى الأشياء عينها(11) الشعار الفلسفي الرئيسي للفينومينولوجيا بما هي منهج وأسلوب تفكير مجدد. إنه يكوّن أيضا في ذات الوقت **خيط الربط** الأساسي والمتين بين مختلف المفاهيم والمبادئ والنظريات الفلسفية والذي لم ينقطع أبدا رغم كل **التحولات** النظرية و**الصياغات** المتباينة التي كانت عرفتها الفينومينولوجيا : المنطقية (فينومينولوجيا الدلالات وحدس الماهيات)، والمتعالية (فينومينولوجيا منطقة الوعي المحض وهياكله وأفعاله)، والتكوينية (فينومينولوجيا عالم الحياة). إنه «المبدأ» الذي به تتقوّم فكرة الفينومينولوجيا عبر تجلياتها

---

8) **الفلسفة باعتبارها علما صارما**، باريس، المطبوعات الجامعية لفرنسا، 1989، ص. 34-35 [21].

9) **المصدر نفسه**، ص. 85 [61].

10) **بحوث منطقية**، باريس، قاليمار، 1961، المجلد الثاني، الجزء الأول، المقدمة، الفقرة 2، ص. 6 [6]، يقول هوسرل : «إننا نريد العود إلى الأشياء عينها».

11) **أفكار.I**، الفقرة 19، ص. 63-64 [35]، الفقرة 24، ص. 78-79 [43-44]. حول المعنى الفينومينولوجي لعبارة «إلى الأشياء عينها»، انظر :

E.Fink, **De la phénoménologie**, Paris, Editions de Minuit, 1974, pp. 205-213.

المذهبية المختلفة والذي يظل ثابت الحضور المنهجي والشرعية الفلسفية على الدوام. إذ أنه هو الذي سيعتمد عليه هوسرل على نحو صريح أو ضمني خلال كامل حقب مسيرته الفينومينولوجية على الرغم من تنوع الاشكاليات المدروسة، وذلك لوصف الموضوعات الرياضية والدلالات المنطقية والظاهرات الحسية والماهيات المحدوسة والهياكل الأساسية لمنطقة الوعي المتعالي والعلاقات البينذاتية والمعطيات الأصلية لعالم الحياة الخ...

يطلب هذا الأمر إذن **العود إلى الأشياء عينها**. إنه كجلّ المفاهيم الفينومينولوجية الأخرى يحمل في طيّاته معنيين متلازمين تماما : **المعنى السلبي** يكون به منعا باتّا للخطابات والنظريات الفلسفية، و**المعنى الايجابي** يكون به تحفيزا على الانفتاح على الظاهرات والعيان المباشر لماهياتها ومعانيها، لكن كلا المعنيين يشدد في الواقع على غرض فينومينولوجي واحد هو أهمية المنهج إطلاقا وضرورة الترسيخ له أولا وبالذات في صلب الأشياء عينها بما هي **المصدر الأصلي والحقيقي** لكل معرفة فلسفية. فالمعنى السلبي لا يناقض هنا مناقضة آلية وعادية المعنى الإيجابي وإنما يكوّن شرط إمكانه الفلسفي الأساسي، فمن المحتوم إذن ألا يسبقه فحسب، بل أن يرافقه أيضا حتى يجعله ممكنا وفعليا حقّا. فالمعنى السلبي يبدأ باستبعاد كل المعوقات والسلبيات قصد تسريح الطريق أمام الفينومينولوجيا نحو الأشياء في ظهورها الأصلي والبكر. فالعود إلى الأشياء عينها هو أولا وأساسا تراجع عن كل الأشياء الأخرى كالخطابات والنظريات والأحكام المسبقة والتحاليل المفهومية الخ... العود إلى الأشياء عينها هو إرتداد الى الأشياء بما هي أشياء بعد إعراض الفلسفات السابقة عنها، والرجوع إليها بعد تراجع هذه الأخيرة عنها. فسلبية هذا الشعار الفينومينولوجي تكمن بالأساس في لهجة التنبيه والتحذير من كل ما هو من شأنه أن يسدّ الطريق إلى الأشياء عينها ويحجب ظهورها ويفسد ماهيتها، والذي لا يمكن أن يكون إلا سلبيا.

فالأمر المنهجي يرغم الفينومينولوجي على **القطع الجذري** مع ما يسمى بالأحكام المسبقة ورؤى العالم والمذاهب الفلسفية والنظريات العلمية والأفكار والمفاهيم والكلمات المتوارثة عن تاريخ قد اندثر معناه الأصلي فتحول في الأخير الى جملة من الترسبات والمعوقات التي تحجب عن النظر الفلسفي الأشياء المعطاة على هيأتها الأصلية ومن حيث هي «مرشحة لأن تكون ابتداء مطلقا بالمعنى الحقيقي للفظ، لأن تكون أساسا وباختصار مبدأ»(12)

تسريح طريق الفينومينولوجيا قصد الاحتكام إلى الأشياء عينها ووحدها هو إذن مطلب منهجي رئيسي يمر تحقيقه الفعلي عبر عملية مبدئية يسميها هوسرل «**الإبوخا الفلسفية** (philosophique Εποχη)(13). الإبوخا الفلسفية هي الشكل الأول للردود الفينومينولوجية الثلاثة : الرد الفلسفي، والرد الأيدوسي، والرد المتعالي. فالإبوخا الفلسفية تأمر هي أيضا بضرورة التجرد الكامل من كل فلسفة ممكنة والتعليق التام لكل صلة نظرية بها وذلك بوضع «خارج المدار (Ausschaltung die)» أو «بين هلالين (die Ausklammerung)»(14) كل ما قد تمدنا بها الفلسفة عامة من

---

12) **أفكار**I، الفقرة 24، ص. 79 [44].

13) **المصدر نفسه**، الفقرة 18، ص 61 [33]؛ **الفلسفة الأولى**، الجزء الثاني، القسم الثالث والرابع، من الدرس 39 الى الدرس 51. حول **الابوخا** (épochè) والفرق بينها وبين **الرد**، انظر :

J.Patocka, «Epochè et réduction», in **Qu'est-ce que la phénoménologie?** Grenoble, J. Millon, 1988, pp. 249-261.

14) **أفكار**I، الفقرة 31، ص. 99 [54]. حول الفرق بين الابوخا والشك الديكارتي، راجع :

A. Lowit «Epochè de Husserl et le doute de Descartes», in **Revue de métaphysique et de morale**, 1957, 4.

مفاهيم ومبادئ ونظريات ومناهج معرفية، حتى نواجه الشيء عينة أو الظاهرة المعطاة التي نريد وصفها وحدسها على هيئة فينومينولوجية حقيقية. لكن مبدأ العود إلى الأشياء عينها يكشف لنا أيضا عن العلاقة الحميمة التي تربطه بمبدأ آخر هو «**مبدأ عدم الافتراض**»(15) الذي يشدد كذلك على ضرورة الاستبعاد المطلق لكل المفترضات التي لا تنبع من صلب الطريقة الفينومينولوجية بالذات.

ليس الأمر المنهجي كما قد نتصور مجرد نقطة نظرية جزئية ومحلية من فينومينولوجيا هوسرل، وليس أيضا كما قد نتوهم مجرد توصية لا تتدخل إلا في اللحظة الإبتدائية فحسب من المسلكية الفينومينولوجية. فالمشروع الفينومينولوجي برمته، الداعي إلى إعادة تأسيس الفلسفة تأسيسا تصبح بمقتضاه علما صارما ومقاما على أصول صلبة بديهية يقينية اطلاقا، هو مشروع يحتاج تحقيقه إلى الانطلاق المحتوم من هذا المبدإ والاعتماد الثابت عليه أيضا خلال كامل مراحل التفكير الظاهراتي أي عند وصف الموقف الطبيعي، ومباشرة الردود الفينومينولوجية، وتحليل هياكل الوعي المتعالي، والتقويم المتعالي للعالم، وعالم الحياة. لكن ألا تتحول بدورها تلك الراديكالية الفينومينولوجية التي ينادي بها الأمر المنهجي إلى ضرب من **التجريبية** (empirisme) و**الطبيعية** (naturalisme)(16) بما هما موقفان فلسفيان يحلاّن هما كذلك الأشياء محل الأفكار والنظريات؟ إن الاجابة المكتملة على هذا السؤال تقتضي منا أن نوضح بادئ ذي بدء **مفهوم الشيء** في نص هذا النداء المنهجي حتى نتمكن من تبيان المعنى الفينومينولوجي الخصوصي لمفهوم **الشيء من حيث هو ظاهرة**.

إن المعنى الذي يستخدم فيه هوسرل لفظ «**شيء**» في أمر العود إلى الأشياء عينها هو معنى عام وغير فني. فالشيء (Sache) يفيد هنا **كل ما يمكن أن يدركه الحدس** : الشيء المادي كالحجارة، النبات، الحيوان، الأشياء المصنوعة، البشر، معيش الوعي الذاتي ومعيش وعي الآخر من عواطف وتمثلات وقيم وأفكار بما في ذلك فكرة الله إلخ... فالشيء كمعطى أصلي ومباشر بالنسبة إلى الحدس هو يطلق عموما على كل ما هو موجود بصرف النظر عن جنسه ونوعه ونمط وجوده. فمعنى الشيء لا يتعارض إذن مع ماهية الحيوان أو الإنسان (يقول النص القرآني في سورة **الكهف**، الآية 54 : «وكان الإنسان أكثر شيءٍ جدلاً» أو القيمة كما يتبادر إلى الفهم الفلسفي التقليدي بدعوى أن هذه الموجودات ليست شيئية؛ وإنما يتعارض بالأساس معارضة جذرية مع **الافتراض الفلسفي**، لأن الغرض الفينومينولوجي الحقيقي من فعل العود إلى الشيء عينه هو القطع الكامل مع كل ما قد يتضمن ضربا من ضروب الافتراض الفلسفي. فالشيء هو بعبارة واحدة كل شيء إلا ما قد نفترضه فيحجب عن حدسنا ذلك الشيء. لكن يجب التنبيه هنا على أن اتساع ما صدق مفهوم الشيء في إطار الأمر المنهجي، إلى حدّ أنه يصبح يفيد كلّ ما هو موجود، لن يضعف البتة صرامة الفينومينولوجيا الوصفية التي تنطلق من الشيء المعطى بما هو ظاهرة قصد حدس ماهيته، وهو لن يقلل كذلك من صلابة وبداهة التقويم المتعالي بما هو الفينومينولوجيا المحللة والمقوّمة لما يسميه هوسرل «منطقة الشيء» على أساس «منطقة الوعي»(17).

---

15) **بحوث منطقية**، المجلد الثاني، الجزء الأول، المقدمة، الفقرة 7، ص. 20-24 [19-20].

16) حول نقد التجريبية (empirisme) والطبيعية (naturalisme)، انظر : **أفكار.I**، الفقرة 20. وعن العلاقة بين فينومينولوجيا هوسرل وتجريبية هيوم ومنهج الرد، راجع :

H.S. Afeissa, «Empirisme, association et réduction : à prospos de la lecture husserlienne de Hume» in **Alter, Revue de phénoménologie,** 2003, 11, pp 51-78.

17) **أفكار.I**، الفقرة 149، ص. 497-503، [309-313].

أمّا الإستخدام الفينومينولوجي لذات اللفظ في المعنى الفني، فإنه يجعل أولا مفهوم **«شيء»**، من حيث هو شيء مادي يتمثله الوعي النظري، مفهوما **مقابلا** لمفهوم «**قيمة**» من حيث هي موضوع تمثل الوعي العملي أو العاطفي. فالعالم الذي يصفه الفينومينولوجي مثلا طبق «أطروحة الموقف الطبيعي»(18)، ولئن تغيّر معناه بعد إخضاعه للردود الفينومينولوجية الثلاثة (الرد الفلسفي، والرد الأيدوسي، والرد المتعالي)، فانه يظل على نفس الهيئة المباشرة عالم «أشياء (Sache)»؛ ولكن هو أيضا عالم «**قيم** (Wert)»، من حيث أن القيمة تكون مغايرة للشيء. والإستخدام الفينومينولوجي لهذا اللفظ أيضا في المعنى الفني الدقيق يجعل ثانيا مفهوم «شيء (Sache)»، من حيث هو شيء محض وبسيط، مفهوما **متمايزا** عن مفهوم «**موضوع** (Objekt) من حيث يكون هذا الأخير محل **قصد** مكتمل وإدراك ممتلئ من قبل الوعي الذي يتخذ إزاءه موقفا يتجاوز فعل الوعي البسيط به كمجرد شيء ما. فعندما يكون الموضوع موضوعا مقصودا في ذاته ومواجها للوعي ومحل تمثل من خلال أفعال مخصوصة ومناسبة، فانه يسمى عندئذ وبأكثر دقة «**الأوضُوع** (Gegenstand)» حسب الترجمة التي اقترحها انطوان خوري(19). وكلما حدث إذن تغير في علاقة الوعي بالشيء يتحول بمحضه الوعي من فعل وعي بسيط إلى وعي جديد يقصد الشيء قصدا كاملا ليدركه وليتمثله، فانه يحدث أيضا كما يقول هوسرل « الفصل بين الشيء والموضوع المقصود قصدا كاملا»(20). فالشيء يكون بهذا المعنى الفني الأخير - أو المعنى الانطولوجي - منطقة الموجودات المادية التي سيؤسس على سندها الفينومينولوجي وجود الكائنات الحية والانسانية(21).

لكن المعنى الفينومينولوجي الحقيقي للشيء والذي يتضمن المعنيين السابقين هو الذي يكون به **مرادفا** لمفهوم **الظاهرة** (Phanomen). فالظاهرة هي «ما يظهر أو ما بإمكانه أن يظهر»(22)، أو هي بعبارة أخرى كل ما يتجلى **كمعطى قابل لحدس الوعي**. فإن سلمنا بأن الشيء هو ما يكون دائما موضوع حدس قصدي وباطني، فالظاهرة تطلق إذن على كل **معيش** من المعيشات التي تتجلى في حقل الوعي، أكان ذلك المعيش معطى واقعيا أم مُعطى قصديا. فالفينومينولوجيا المحضة بما هي العود إلى الأشياء عينها كظاهرات تكون إذن «نظرية ماهية الظاهرات المحضة، ظاهرات الوعي المحض» «للأنا المحض»(23).

---

18) حول «اطروحة الموقف الطبيعي»، انظر : **المصدر نفسه**، من الفقرة 27 الى 32.

19) أنطوان خوري، **مدخل الى الفلسفة الظاهراتية**، بيروت، دار التنوير، سلسلة الفكر المعاصر، 1984، ص. 217.

20) **أفكار**،I، الفقرة 37، ص 120 [67]. حول «الموضوع القصدي (intentionaler Gegenstand)»، راجع :

K.Schuhmann, «Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl», in **Phänomenologische Forschungen**, 24/25, 1991, pp. 46-75.

J. Benoist, **Intentionalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl**, Paris, PUF, 2001, chap. III, V et VI.

21) حول المعنى الانطولوجي لمفهوم «منطقة الشيء» في تقابلها مع «منطقة الوعي» وعلاقته بفينومينولوجيا التقويم المتعالي، انظر : **أفكار**، I، من الفقرة 149 الى 152، وخاصة **المصدر نفسه**، المجلد :II **بحوث فينومينولوجية حول التقويم المتعالي**، إ. إسكوباس، باريس، المطبوعات الجامعية لفرنسا، 1982 (**الهوسرليات** IV **Husserliana**).

22) **بحوث منطقية**، المجلد الثالث، البحث السادس، الملحق، الفقرة 5، ص. 283-284 [236]. حول المنهج الفينومينولوجي بما هو العود الى الظاهرة، راجع :

K. Held, «Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie», in **Phänomenologische Forschungen**, 1980, 10, pp. 89-145.

23) **أفكار**،I، الفقرة 37، ص 120 [67]. عن مشكل الأنا في الفينومينولوجيا، راجع :

E. Marbach, **Das problem des Ich in der Phänoménologie E. Husserls**, Den Hag, 1974.

G. Lanteri-Laura, **Phénoménologie et subjectivité**, Paris, PUF, 1968, chap. I, II et III.

لكن، لكي يتمكن هوسرل من إثبات جدّة وأصالة الأمر الفينومينولوجي «العود إلى الأشياء عينها» والاستبعاد إذن لكل فهم منحرف له أو الخلط بينه وبين المبدإ التجريبي التقليدي، فانه سيكون محتاجا حتما إلى أن يصارع التجريبية والطبيعية والوضعية التي كانت ثلاثتها قد رفعت هي أيضا شعار **العود إلى التجربة** والاعتماد القسري عليها فحولت بدورها التجربة العينية إلى مجرد فكرة ميتافيزيقية.

فمن المحتوم تماما إذن أن يلتقي الفينومينولوجي المبتديء في طريقه نحو الأشياء عينها مع الفيلسوف التجريبي صاحب المنهج الذي جعل قبل الجميع من ضرورة «الاقتداء بالأشياء عينها»(24) المبدأ الأساسي لكل تفكير فلسفي جدي. فالتجريبية تعتبر الفلسفة الرئيسية التي ارتدت عن الخطابات والمواقف النظرية لكي تفسح المجال أمام تجلي الأشياء عينها وظهور الظاهرات كما هي معطاة في حقل التجربة. التجريبية قد هدمت أيضا المعتقدات والمعبودات الميتافيزيقية والأحكام المسبقة بمختلف أنواعها لكي تنصب **العقل المحاور للتجربة** سلطة وحيدة ومشروعة للحقيقة. فهذه **الراديكالية التجريبية** لا يمكن مبدئيا إلا أن تحظى باستحسان وموافقة الفينومينولوجي.

والحقيقة أن الاعتراض الهوسرلي على التجريبية ومن حذا حذوها من طبيعية ووضعية، ليس إعتراضا عليها من حيث هي **منهج بحث** يقوم هو أيضا على مبدإ العودة إلى الأشياء عينها، وإنما من حيث هي **مذهب فلسفي** تأول تأويلا مخطئا ذلك المبدأ المشروع الذي يؤسسها. فاستراتيجية **القراءة التمييزية** التي توخّاها هوسرل إزاء التجريبية تتمثل في كونها أولا فصلت في صلب تلك الفلسفة بين المقصد النظري والانجاز النسقي له، بين المنهج والمذهب، بين المبدإ الأصلي والتأويل النهائي له. ثم ثانيا اصطفت المقصد والمنهج والمبدأ الأصلي من حيث هي أبعاد فينومينولوجية في روحها، وقبل حتى التأسس الفعلي للظاهراتية، وذلك لأجل أن تعارض بواسطتها فيما بعد ثم تدحض بها على التوالي كلاً من الإنجاز النسقي والمذهب والتأويل النهائي بما هي أبعاد محرفة لروح التجريبية. وتجدر الملاحظة هنا أن هذا الضرب من القراءة التمييزية التي كان مارسها هوسرل على أفلاطون ولوك وبركلاي وكانط وبرانطانو وبالأخص على ديكارت، والتي تقوم في مبدئها على فعل الفصل بين المنهج والمذهب قصد إعادة الاستخدام الظاهراتي للمنهج، لكن بعد استهجان وطرح المذهب سابقا، هي قراءة سيكون هوسرل بدوره موضوعا لعنفها الفلسفي من طرف الحركة الفينومينولوجية عامة ومن قبل هيدڤر خاصة.

يتلخص إذن النقد الهوسرلي للتجريبية من خلال الأمر المنهجي «العود إلى الأشياء عينها» في الاعتراضات التالية :

1- التجريبية تخلط بين مطلب **العود إلى الأشياء عينها** كمنطلق مشروع لكل معرفة ومطلب **تأسيس تلك المعرفة بكليتها على التجربة**، وهذا الخلط الفلسفي هو الذي حمل التجريبية على أن تجعل المعرفة معرفة طبيعية تشرع حقا مع التجربة لكنها تبقى دون مبرر في حدود التجربة وحدها. من هنا نفهم جيدا لماذا يمارس هوسرل **الرد الفينومينولوجي** إزاء كل معرفة طبيعية بوضعها «بين هلالين» أو «خارج المدار».

---

24) **أفكار**.I، الفقرة 19، ص. 63 [35].

2- التجريبية تتخم ميدان الأشياء القابلة للمعرفة فتعتبر أن التجربة هي المصدر والفعل الوحيدان اللذان يعطياننا الأشياء عينها. فهي تختزل الأشياء عموما إلى الأشياء الطبيعية وتنفي الماهيات والأفعال الأصلية المعطية للمعنى كالحدس الفينومينولوجي مثلا الخ... واصفة إياها بأنها مجرد جواهر سكولستيكية وأشباح ميتافيزيقية. يرافق اذن الاختزال والخلط على مستوى الشيء القابل للمعرفة اختزال وخلط أيضا على مستوى المعرفة ذاتها بين العلم التجريبي والعلم عامة (الرياضي والمنطقي والماهوي والمتعالي).

3- التجريبية تؤول تأويلا منحرفا ومخطئا **مبدأ التجربة** حين تزيح بسذاجة وتسرع الأحكام الغريبة عن التجربة، وحين تؤسس أيضا من دون تمييز وتروّ كل الأحكام على التجربة قبل بحث ماهية تلك الأحكام وأقسامها وأنواعها المختلفة. فبمقتضى ذلك، تكون التجريبية هي أيضا قد اعتمدت بدورها نفس البناء النظراني القبلي الذي ما انفكت تشجبه منذ البداية في سياق الفلسفات الأخرى. بواسطة المصادرات التي يضفيها المذهب التجريبي من الخارج على التجربة كمعطى أصلي وبديهي تتحول هذه الأخيرة إلى ضدّها أي إلى **مفهوم ميتافيزيقي مبني بناء عقليا**.

4- التجريبية **تخلط** بين أنماط الحدس المختلفة، بين الحدس الحسّي والحدس المقولي والحدس الأيدوسي... وحتى إذا ما عنّ لها شيء من الفرق الأساسي الذي به تتباين تلك الحدوس عن بعضها البعض، فإنها بسبب الأحكام المسبقة التي تدين بها هي أيضا كبقية المذاهب الفلسفية الأخرى، ترفض رفضا مبدئيا الاعتراف بمشروعية مثلا الحدس المقولي والحدس الأيدوسي، بل أكثر من ذلك، فإنها تختزلها جميعا إلى **الحدس الحسي** فحسب. فالتجريبية التي تؤمن بالنسبية والظرفية والذاتية تتحول هي أيضا إلى دغمائية لا تختلف في مبدئها عن دغمائية العقل والماهية... من هنا نفهم لماذا سعى هوسرل إلى استبدال مفهوم التجربة الضيّق والمانع بمفهوم أوسع وأعم للحدس يمكنه أن يأوي لا الحدس التجريبي أو الحسي فقط، بل جميع الحدوس الأخرى (أنظر : التجربة والحكم).

5- التجريبية تنقلب في النهاية إلى **شكوكية** (scepticisme). كيف؟ لأنها لا تستطيع تبرير المصدر الذي تستقي منه أطروحتها العامة قيمتها ومشروعيتها بما في ذلك المبدأ التجريبي ذاته القائل : «كل تفكير مشروع يتأسس على التجربة»! فالتجريبية تتوغل هنا في تناقضات مبدئية واضحة وتتيه في براهين دائرية عقيمة، لأن التجربة المباشرة تقدم في الواقع **حالات فردية** ولا تقدم أبدا ما هو عام. فكل ذلك لن يجعل التجريبية ترقى إلى منزلة الفلسفة الراديكالية التي يعبر عنها **مبدأ الحرية** إزاء الأحكام المسبقة والافتراضات قصد العود إلى الأشياء عينها، وإنما تتردّى في الآخر إلى مجرد فلسفة شكوكية هي تدك بنفسها المبادئ التي تقوم عليها (25).

إن سلبيات التجريبية التي كنّا حللناها منذ حين تجد مصدرها الحقيقي في **الغفلة الفينومينولوجية** لهذه الفلسفة عن اعتبار الرجوع إلى التجربة وبالدرجة الأولى الأمر المنهجي المتمثل في «العود إلى الأشياء عينها»، المبدأ الأساسي لكل تفكير أصيل وسليم.

---

25) حول التجريبية باعتبارها شكوكية (scepticisme)، انظر : **المصدر نفسه**، الفقرة 20، ص. 67-70 [37-39]. لقد استعار هوسرل مفهوم الابوخا (epoche) من الشكوكية القديمة وكذلك منهج تعليق الحكم حول علاقة الفينومينولوجيا بالشكوكية، راجع :

A. Aguire, **Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur letzt-begründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls**, Den Haag, M. Nijhoff, 1970.
K. Mertens, **Zwischen Letztbegründung und Skepsis**, Freiburg i. Br./München, 1996.
F. Dastur, «Husserl et le scepticisme» in **Alter. Revue de phénoménologie**, 2003 n°11, pp. 13-22.

هنالك مشكلة عادة ما تطرح في الفلسفة الفينومينولوجية حول طبيعة العلاقة التي تصل أمر «العود إلى الأشياء عينها» بما يسميه هوسرل **«مبدأ المبادئ»** (Principe des principes) والذي ينص على «أن كل حدس معط أصلي (intuition donatrice originaire) هو منبع مشروع للمعرفة، وان كل ما ينكشف لنا أصليا في «الحدس» (في واقعه الجسماني) ينبغي أن يقبل بكل بساطة كما هو يكون معطى، ولكن دون تجاوز الحدود التي هو ينعطي في إطارها» (26). فهل مبدأ المبادئ يلائم أم يناقض أمر العود إلى الأشياء عينها؟

فعلا لقد تباينت المواقف إزاء طبيعة العلاقة بين الأمر المنهجي ومبدإ المبادئ لتنقسم إلى قراءتين أساسيتين. فبينما تظل الواحدة وفية لمذهب هوسرل تدافع عن تلاؤمهما وتكاملهما، نرى الأخرى، وهي القراءة الهيدڤرية أساسا، تعمّق التناقض بينهما إلى حد انها لم تحتفظ بالنسبة إلى تفكيرها الخاص من كامل الإرث الفينومينولوجي الهوسرلي إلا **بالمنهج وحده** كما يعبر عنه أمر العود إلى الأشياء عينها، وتضع إذن مبدأ المبادئ إلى جانب المذهب وبالتدقيق إلى جانب الفينومينولوجيا المتعالية بما هي فلسفة ذاتية يجب طرحها (27).

لكن في نص **التصدير لبحوث منطقية**، المحرر عام 1913، والذي ظل غير منشور - 1913 هو أيضا تاريخ صدور **أفكار** موجهة -، فإننا نرى هوسرل لم يتردد في الاعتراف بأن **بحوث منطقية** الصادرة في الحقيقة عام 1900-1901 هي بحوث قد كانت «جاهرت بصفة جذرية بمبدأ المبادئ» وان هذا المبدأ يتحقق عندما «تبعا لبداهة التجربة ونتيجة للادراك المعطي الأصلي في تقدمه المنسجم، نحن نتكلم ببساطة تامة على الأشياء الموجودة»(28). ويضيف هوسرل قائلا : «مبدأ المبادئ الذي يتمثل في المنهج الحدسي هو مبدأ يستعين «بالأشياء عينها»(29). فمبدأ المبادئ **لا يناقض** إذن الأمر المنهجي، بل هو الذي يسمح بتحقيق مقصده واكتمال معناه. فالعود إلى الأشياء عينها يفيد في لغة مبدأ المبادئ بما هو مبدأ الحدس المعطي الأصلي (donatrice originaire intuition) الرجوع إلى البداهة التي يعطيها الحدس للوعي. ذلك يفترض بالضرورة أن يكون الحدس حدسا أصليا بحيث أن **إعطاء** (donation) الظاهرات لا يجد أصله الأول والمشروع في تجليها هي كظاهرات تجريبية بقدر ما يرتبط أصليا بالحدس عينه بما هو حدس معط. ليس التجلي التجريبي هو الذي يعطي إذن الظاهرات، بل الحدس الأصلي، لانه السلطة الأولى التي تحكم وتقيم وتشرع تجلّي الظاهرات. فالحدس هو «المنبع الأساسي المشروع لكل إثبات عقلي»(30).

إن الأمر المنهجي الداعي إلى العود إلى الأشياء عينها مبدأ ظاهراتي أصيل، إذ هو الذي سينأى بالفينومينولوجيا في ذات الوقت عن المثالية وعن التجريبية أيضا ليطبعها بطابع **التفكير المنهجي الإلحادي** الذي من شأنه أن يترك الإنسان في مواجهة بشرية متوحدة قبالة أشياء العالم، بعيدا عن

---

26) **أفكار**،I، الفقرة 24، ص : 78 [43-44].
27) م. هيدڤر ، **المسائل**، IV، باريس، قاليمار، 1976، ص. 122-125؛ ص : 183.
28) **مقالات في المنطق**، ترجمة ج. أنقليش، باريس، 1975، ص. 381 [131].
29) **المصدر نفسه**، ص. 365 [117]. حول مسألة المنهج المنطقي، أنظر :

P. Natorp, «Zur Frage der logischen Methode : Mit Beziehung auf Edmund Husserls «Prolegomena zur reinen Logik»,» in **Kantstudien**, 6, 1901.

30) **أفكار**،I، الفقرة 19، ص. 66 [36]. حول العلاقة بين المنهج الفينومينولوجي من حيث هو الردّ وبين ظاهرة الإعطاء، راجع :

J. - L.Marion, **Réduction et Donation**, Paris, PUF, 1989, I, pp. 11-63.

كل أفكار الخلق والعناية الإلهية والصدق الإلهي وعن أفكار أيضا الفطرية الديكارتية والقبلية الكانطية، فيصبح الوعي وحده **السلطة المعطية** كل المعنى، لكن على نحو مغاير لما كانت قالت به الفلسفة النقدية. فمطلب العود إلى الأشياء عينها وإلى الأشياء وحدها يظل، على الرغم من بساطته وبداهته، هيئة فكرية عسيرة الانجاز على الانسان لأنه يكون محتاجا هنا بالضرورة إلى أن يستخدم اللغة الطبيعية ومبادئ التفكير ومفاهيم الفلسفة حتى يتمكن من وصف تلك الأشياء؛ ولعل عسر تحقيق هذا الأمر المنهجي هو ما بعث بهوسرل إلى تكرار الردّ الفينومينولوجي وحدس الماهيات وفعل التأسيس للفلسفة كعلم صارم. فهو يتحدث عن الفينومينولوجيا كفكرة مثالية ولا متناهية، وفلسفة منفتحة هي دوما بحاجة إلى مراجعة مسترسلة، لأن عيان الشيء على ما هو عليه أصليا، بما في ذلك فكرة الفينومينولوجيا ذاتها، هو تجربة تفكير عويصة ولا متناهية. لكن كيف يمكن الوعي الفينومينولوجي معرفة الأشياء عينها؟ ذلك ما ستبينه نظرية الحدس.

III - نظرية الحدوس الفينومينولوجية.

ولكي تتهيأ لتحليلنا في ما يلي شروط الحديث عن **الحدس الأيدوسي** أو حدس الماهية، وعن **طريقة التنويع الخيالي** التي يتم بها ذلك الحدس من حيث هو قوام المنهج الفينومينولوجي، يجدر بنا أن تبيّن أولا المنزلة الفلسفية التي حظي بها الحدس عامة في تفكير هوسرل، ثم أن نوضح ثانيا **التوسيع الفينومينولوجي** الذي طال التحديد الفلسفي التقليدي لمفهوم الحدس فأخصبه وصرّفه بمقتضى نعوت واستخدامات جديدة إلى حدس تجريبي، وحدس فردي، وحدس ماهوي، وحدس مقولي، وحدس معط أصلي الخ...

1- الحدس الفينومينولوجي عامة.

كنا رأينا في التحليل السالف مباشرة كيف أن مفهوم الحدس لعب دورا فينومينولوجيا رئيسيا أولا في صياغة وتعيين الأمر المنهجي الداعي إلى العود إلى الأشياء عينها ومبدإ المبادئ الذي يقوم على الحدس المعطي الأصلي من الجهة الأخرى؛ وجعل إذن الواحد لا يستكمل حقيقته ووظيفته الفلسفية إلا بالاستناد على الآخر والالتحام به منهجا ومضمونا، إذ أن الحدس بما هو حدس يكوّن المصدر الأصلي المشروع لكل من الأمر المنهجي ومبدإ المبادئ. فالحدس سيحتل أيضا مكانة أساسية، وهو ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى، في وصل الأمر المنهجي بعملية الادراك العياني للماهيات، وذلك في إطار طريقة التنويع الخيالي. يقول هوسرل : «نحن نستخدم هنا اللفظ حدس (Anschauung)» في معنى جد موسع وهو لا يفيد شيئا آخر سوى معنى تجربة الشيء (erfahren Selbst) وحضور الأشياء المعاينة ذاتها (Selbst gesehene) لدى النظر»(31). فالحدس هو الذي يعطي إذا الأمر المنهجي مضمونه ومعناه الفينومينولوجي، أي أنّ الحدس هو الذي يوفر للوعي حسب العبارة الهوسرلية **الإمتلاء** (Erfullung) الذي يخرج بمقتضاه من حيز العني المحض أو القصد (Intention) إلى حيز الادراك الفعلي للشيء كما هو معطى في الحضور البديهي المباشر.

يبدو إذن واضحا أن **أمر العود إلى الحدس** هو أساس المنهج الفينومينولوجي. يقول هوسرل في نص **التصدير لبحوث منطقية** المحرر عام 1913 والمنشور فقط عام 1939، سنة واحدة بعد وفاته، من طرف تلميذه وشارحه أوجين فانك (E.Fink) : «إن طريقتي هي بصفة صارمة «حدسية (inituitiv)» أي انها حدسية بصفة جذرية وفي المعنى الموسع الذي أعطيه لهذا اللفظ (...)،

---

31) **التجربة والحكم**، باريس، المطبوعات الجامعية لفرنسا، 1970، ص. 42 [85].

وذلك هو ما يكوّن بالتدقيق الفرق العميق الذي يفصل العقلانية والمثالية اللتين تخصانني عن العقلانيات والمثاليات الأخرى»(32). فوعي هوسرل بأهمية الحدس واعتباره «حجر الزاوية (ein Grund- una Eckstein) لكل فينومينولوجيا ولكل نظرية معرفة ممكنة» هو الذي بعث به في الواقع إلى «**توسيع** (Erweiterung) مفهومي الادراك والحدس توسيعا أساسيا لم ينجزه أحد إلى حد الآن»(33). فاعتبار إذن الحدس حجر الزاوية أو أساس الفينومينولوجيا يمدنا بحجة قاطعة أولا على عدم تناقض - بل تكامل - الأمر المنهجي ومبدإ المبادئ؛ وثانيا على ضرورة إنشاء «**مفهوم جديد للحدس** يكون مستقلا تماما عن المفهوم المألوف، مفهوم الحدس الحسي»(34).

لم يصبح الحدس إذن «نظرية النظريات» (35) في الفينومينولوجيا إلا بعد أن أخضع هوسرل مفهومه الفلسفي التقليدي لعملية مراجعة عميقة ثم بمقتضاها توسيع وظيفته ومجال اشتغاله. لكن الذي نلاحظه أن التوسيع الفينومينولوجي الضروري لمفهوم الحدس والذي كان أعلن عنه هوسرل في البحث الثاني من كتاب **بحوث منطقية** لم يتحقق في الواقع، وذلك نتيجة صعوبات نظرية جوهرية، إلا في **البحث السادس** منه وبالأخص في **القسم الثاني** المعنون : «الحساسية والفاهمة». يقول هوسرل : «إن التوسيع المحتوم إطلاقا لمفهومي الادراك والحدس الذين هما في الأصل مفهومان حسيان فقط، هو توسيع يسمح بالحديث عن حدس مقولي وبخاصة عن **حدس شمولي**»(36). فعلا **فالفقرة 45** من **البحث السادس** تحمل بوضوح العنوان «توسيع مفهوم الحدس (Anschauung Erweiterung des Begriffes). الحدس الحسي والحدس المقولي.» ذلك ما يفسر أن هوسرل قد شدد في أكثر من مناسبة على الأهمية الفينومينولوجية القصوى للبحث السادس وبالخصوص على مفهوم الحدس المقولي (**من الفقرة 40 إلى الفقرة 52**) الذي هو يكوّن **القلب** الفلسفي لهذا البحث بالذات و**الغاية** الفلسفية لحركة كامل **البحوث المنطقية** الخمسة السابقة، لانها بحوث مازالت لم تتملك بعد هذا المفهوم الرئيسي ولأن معناها لا يتوضّح في الواقع حسب النظام التحليلي، وإنما **بطريقة تراجعية** بعد الكشف فقط وفي آخر المطاف عن حقيقة الحدس من حيث هو حدس مقولي. يقول هوسرل : «إني أظل مقتنعا على الدوام أن الفصل حول «الحدس الحسي والحدس المقولي» إذا ما اعتبر في علاقته بالتحاليل الاعدادية للفصول المتقدمة، هو فصل قد فتح الطريق إلى التوضيح الفينومينولوجي للبداهة (...) لقد كان بالإمكان أن تبدو عدة تأويلات لكتابي **أفكار** تأويلات مستحيلة لو أن أصحابها أولوا إهتماما بهذا الفصل. لأنه سينتج عن ذلك بوضوح أن مباشرية عيان الماهيات العامة التي هي موضوع الحديث في **أفكار**، وكذلك تماما مباشرية أي حدس مقولي، هي تتعارض مع الصفة اللامباشرة للتفكير غير الحدسي كالتفكير الرمزي والأجوف مثلا. فعوضا عن ذلك، نرى انه تمّ إبدال هذه المباشرية بمباشرية الحدس في المعنى المألوف للفظ لأجل أن الفرق - وهو **فرق أساسي** بالنسبة إلى نظرية العقل - بين الحدس الحسي والحدس المقولي ظل فرقا غير معروف»(37).

إن القراءة الموجزة للكيفية التي كانت تصورت بها الفلسفة قبل الفينومينولوجيا الهوسرلية مشكلة الحدس تكشف لنا أن هذا التصور ظل في غالبية تاريخه تصورا مجملا في الفلسفة الاغريقية

---

32) **مقالات في المنطق**، ص. 399-400.
33) **المصدر نفسه**، ص. 208-209.
34) **بحوث منطقية**، المجلد الثاني، الجزء الأول، البحث الثاني، الفقرة 26، ص. 203 [173-174].
35) **المصدر نفسه**، المجلد الثاني، المقدمة، الفقرة 7، ص. 20 و 22 [19و21].
36) **المصدر نفسه**، المجلد الثالث، البحث السادس، المقدمة، ص. 4-5 [V-VI].
37) **المصدر نفسه**، المجلد الثالث، المدخل، ص. 4 [IV].

حيث أن الحدس يعبر عن نمط معرفي يتحدد معناه سلبا بالنمط المعرفي المقابل الذي هو يتعارض معه ويتجاوزه، وإيجابا بالموضوع المخصوص الذي يعرفه هو بالذات كحدس، فيكون عند **أفلاطون** «نوسيس (noesis)» أو العلم الديالكتيقي الدارك للمثل دركا غير افتراضي وغير استدلالي، في مقابل «ديانويا (dianoia)» أو العلم الرياضي المتعلق بالعدد والشكل الهندسي والدارس لها دراسة افتراضية استدلالية(38). والحدس يفيد أيضا عند **أرسطو** نفس المعنى تقريبا، أي انه التفكير بما هو التعقل أو التمثل المباشر للأشياء في مقابل دائما التفكير الاستدلالي(39). أما في الفلسفة الحديثة وعند **ديكارت** بالتدقيق فيلسوف **القواعد لتوجيه الفكر**، فإن الحدس (intuitus) يظل سجين تعارضه الفلسفي القديم مع الاستدلال والاستنباط (deductio)، فيبقى يفيد هنا أيضا العيان المباشر للأفكار والحقائق دون المرور إليها عبر السلسلات المطولة من البراهين (40). أمّا **كانط**، ولئن أعطى معنى حسيا جديدا لمفهوم الحدس القديم فحوله إذا من «الحدس العقلي (intuition intel-lectuelle)» يتصف به الكائن الأعلى وحده إلى «الحدس الحسي (intuition sensible)»، الذي هو «حدس مشتق (intuitus derivativus)» وبشري، فانه بمشروعه النقدي وتمييزاته السكولستيكية قد أوثق رباط الحدس إلى التجربة **وحدّ** في الحقيقة من امكانياته الفلسفية. فكان من نتيجة ذلك أن ألغى كانط «الحدس الأصلي (intuitus originarius)» بما هو حدس عقلي في مجال الاسطتيقا المتعالية (41). أمّا أن يصير الحدس بعد ذلك حدسا عقليا مع **شيلينغ وفيخت** أو «حدسا متعاليا (intuition transcendantale)» مع **هيڤل** (42)، فإن هذا التجديد لمفهوم الحدس يجد غرضه الأصلي في التمرد هذه المرة على النقدية الكانطية وإرادة الاختراق للمحدودية الفلسفية التي كانت فرضتها على العقل الفلسفي. لكن التوسيع المثالي لعلم العقل إلى كلية الوجود بما هو وجود متضمن معا لجوهر الانسان والعالم والله، حتى يصبح ذلك العقل يعلم حقيقة المطلق ويقيم في رحابه، هو توسيع نظراني لم يحققه الحدس العقلي، مع مثالية شيلنغ بالأخص، إلاّ على حساب التناسي لعالم الظاهرات وإنسان الدم واللحم، وعلى أساس كذلك الاغتراب عن الحياة العينية حيث يعيش ويفكر صاحب ذلك الحدس العقلي، فضلا عن أن الحدس العقلي يؤول إلى تفكير **اللاّفرق** (Indifferenz) الذي من شأنه أن يمحو كل فرق بن الكلي والفردي، بين الذات والموضوع، بين اللامتناهي والمتناهي، بين التفكير والوجود، فيستحيل الحدس العقلي بدوره في الختام إلى ضرب من **دغمائية المطلق وصوفية العقل** (43). لكن بعد هدوء عاصفة المطلق التي كان أثارها الحدس العقلي لمثالية شيلنغ والعود إذن إلى الحدس الفلسفي (intuition philosophique)» مع برڤسون(44) لوصف المعطيات المباشرة للوعي، ومقاربة ظاهرات الديمومة والوجود قصد الامساك العيني بماهياتها والإلتحام الحي والحميم بحقيقتها، فلكم يبدو الحدس البرڤسوني حدسا قريبا من الحدس الفينومينولوجي عند هوسرل.

---

38) أفلاطون، **الجمهورية**، الكتاب السابع 511de، 533a، 534a.

39) أرسطو، **الميتافيزيقا**، كتاب الجيم، 7، 1012، أ2؛ **وفي النفس**، الكتاب الثالث.

40) ديكارت، **القواعد لتوجيه الفكر**، القاعدة 3 و 11.

41) كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988، I، الجزء الثاني، مدخل، ص. 74.

42) هيڤل، **الفرق بين النسق الفلسفي لفيخت والنسق الفلسفي لشلينغ**، ڤاب، منشورات أورفيس، الطبعة الثانية، أ،VI، ص. 101-102.

43) **المصدر نفسه**، ص. 153.

44) برڤسون، **التفكير والمتحرك**، ضمن **الأعمال**، باريس، 1970، ص. 134 وما بعدها.

إن التاريخ الفلسفي الطويل للحدس هو في حقيقة الأمر تاريخ ظل يتراوح بين قطبين، **الحدس الحسي** من جهة و**الحدس العقلي** من الجهة الأخرى دون أن تتمكن الفلسفة من إنهاء التوتر والتناقض الميتافيزيقي بينهما. فأصالة موقف الفينومينولوجيا من هذه المسألة تتمثل بالأساس في أنها رسمت خارطة فلسفية جديدة للحدس فانهت بالتالي الثنائية القديمة العقيمة بين بعديه الحسي والعقلي، ثم هي أخصبت مفهومه بأسماء ووظائف أخرى، فوسعت بالتالي مجالات إدراكه واستخداماته. فالفينومينولوجي أصبح يتكلم على الحدس التجريبي والحدس الأيدوسي أو الماهوي، الحدس المطابق والحدس غير المطابق، الحدس الحسي والحدس المقولي، الحدس المعطي الأصلي الخ... ذلك ما جعل هوسرل يرتئي ضرورة تخصيص علم قائم بذاته هو «علم أشكال الحدوس (Morphologie des intuit-ions)» (45) أو «علم صرف الحدوس» الذي يقابل «علم النحو المحض المنطقي للدلالات (Grammaire pure logique des significations)». فمهمة هذا العلم الذي يعنى بالتصريف الفينومينولوجي للحدوس هي أن يعي أولا كل القوانين التي تتعلق **بالأشكال** المختلفة للحدوس المطابقة؛ وأن يعين ثانيا في كل مرة **العلاقة الخصوصية** التي من شأنها أن تصل تلك الأشكال المختلفة للحدوس بقوانين الإمتلاء المطابق لقصديات الوعي. لكن الطريف تماما في نظرية الحدوس الفينومينولوجية عامة عند هوسرل والتي تكوّن بلا منازع كشفا فلسفيا لا نظير له، هو ما سماه **بالحدس المقولي** (intuition categoriale) و**الحدس الأيدوسي** أو **الماهوي** (intuition eidetique) لأن أشكال الحدس الأخرى تدور كلها في الحقيقة حول هاذين الحدسين الذين هما بدورهما جذعان لجذر أساسي واحد هو **الحدس المعطي الأصلي**. فتحليل هذين الحدسين يشمل إذا بالضرورة جميع الحدوس الأخرى المتضادة معهما أو المقاربة لهما.

2 - الحدس المقولي (Intuition categoriale).

ينطوي مفهوم **الحدس المقولي** على **مفارقة فلسفية طريفة** تبدو جلية في تركيب العبارة ذاتها، إذ أن كانط قد علّمنا، بصفة كنا نعتقد أنها نهائية، أن الحدس الذي تقوم عليه معرفتنا الانسانية من حيث هي معرفة محدودة هو أولا وبالذات حدس حسي وليس حدسا أصليا؛ وأن ماهو **مقولي** هو تعريفا ما **ليس حدسا** بأي وجه من الوجوه. فعلا، فالمقولات عند كانط ليست معطاة في مجال الحدس، بل مستنبطة فحسب، على نحو قبلي، طبق لوحة الأحكام. فنظرية الأحكام، التي كان ورثها إذن كانط دون مراجعة أو نقد عن التراث المنطقي القديم، هي التي رسمت له في الواقع مسلك التفكير النقدي فيما يتعلق بنظرية المقولات، لكن دون أن يبين في فلسفته كيف أن المقولة هي معطى حسي أو أنها تشكل بدورها ظاهرة حدسية. لقد حاول كانط أن يلج مجال المقولات من الباب الحدسي وأن يعطي بالتالي تلك المقولات بعدا حدسيا، فتوهم انه بامكانه أن يحقق ذلك عبر ما سماه «اسكيمية المفاهيم المحضة للفاهمة (des concepts purs de l'entendement Schematisme)». لكن محاولته تلك لم تكلل بالنجاح؛ لانه لكي تكون الاسكيمية ذاتها ممكنة، فنحن بحاجة أولا وبالذات إلى أن تكون المقولات بما هي مقولات حاضرة بعد ومعطاة لدينا كحدوس وظاهرات، وإلا لكان كلامنا مجرد لغو. حقا إن الوظائف المقولية تلعب دورا فعالا وهاما في تفكير كانط النقدي، لكن كانط كما يقول هوسرل، «لم يتمكن من التوسيع الأساسي لمفهومي الادراك

45) **بحوث منطقية**، المجلد الثالث، البحث السادس، الفقرة 59، ص. 218-219، [181-182].

والحدس الى المجال المقولي»(46). **فكانط قد عجز على توسيع الحدس إلى حيز المقولة**، ولم يهتد إذن إلى مفهوم «الحدس المقولي» الذي سيعتبره هوسرل الأصل الأساسي للفينومينولوجيا؛ ولعل سبب هذا العجز يعزى بالأساس إلى كونه لم يعر أهمية فلسفية إلى **الفرق بين الحدس والدلالة**، ولم يبحث بالتالي في علاقات التطابق وعدم التطابق بينهما، ولم يميز أيضا بين المفاهيم من حيث هي دلالات عامة للكلمات والمفاهيم من حيث هي أنواع التمثل العام، أو بعبارة أخرى المفاهيم من حيث هي موضوعات عامة ومتضايفات قصدية للتمثلات العامة. فكل هذه القضايا الفلسفية التي لم يتفطن إليها كانط هي الموضوع الرئيسي **لبحوث منطقية**. فعجز كانط ذاك، الذي جعله في الواقع يقتفي بدوره، ومن حيث لا يشعر، أثر النظرية الميتافيزيقية التقليدية للمعرفة، هو يجد تفسيره في الرغبة الملحة في الانقاذ النقدي مهما كان الثمن للرياضيات ولعلم الفيزياء النيوتونية وللميتافيزيقا عامة قبل أن يكون قد أخضع بعد المعرفة من حيث هي معرفة إلى التوضيح بما هو **التحليل الأيدوسي أو الماهوي**، وقبل أن يكون قد أرجع أولا المفاهيم والمقولات والمبادئ المنطقية إلى **أصلها الفينومينولوجي**.

فالفصل الأول من القسم الثاني للبحث السادس من **بحوث منطقية** الذي يحمل عنوان **«الحدس الحسي والحدس المقولي»** يبين بوضوح الإضافة الهوسرلية الهامة إلى فلسفة كانط : «يجب علينا أن نقول أن الغاية والمعرفة الحقيقية ليستا هما الحدس البسيط، وإنما الحدس المطابق الذي أضفي عليه شكلا مقوليا وتكيف بصفة مكتملة مع التفكير، أو على العكس من ذلك التفكير الذي يستقي بداهته من الحدس» (47). فإذا كان الحدس الحسي، كما أثبت كانط ذلك بعمق، يظل حدسا أعمى إن هو لم يعه أي مفهوم، فإن الحدس البسيط أو الحسي بنظر هوسرل حدس لا يمكنه أن يؤمن لنفسه الشرعية الفلسفية إلا إذا ما قصر وظيفته المعرفية على مَلْء **الصورة المقولية** (categoriale forme)، ولا يكون ذاك المَلْءُ ممكنا إلا إذا ما كانت الصورة المقولية نفسها معطاة. من هنا يمكننا أن نقول، وفي خلاف واضح مع كانط، أن المقولة عند هوسرل ليست مفهوما منطقيا مستعارا من نظرية الحكم. فالمقولات هنا تكون أولا وبالذات **هياكل الوجود عينه** وليست صورا للمعرفة. فهوسرل لم يرس لوحة المقولات بالرجوع إلى المنطق الأرسطي كما فعل كانط ولا إلى منطق علوم الطبيعة كما هو الحال في الكانطية الجديدة (ناتورب، هارتمان الخ...)، وانما بالاعتماد على المناطق المختلفة للوجود العيني ذاته.

إن اللغة الفلسفية التي يستخدمها هوسرل لتحديد طبيعة العلاقة الفينومينولوجية التي تربط **الحدس** الحسي بالحدس **المقولي** هي لغة غير مستقرة العبارة ومتغيرة الدلالة من نص إلى آخر. والسبب في ذلك يرجع بالأساس إلى صعوبة بلورة هذا المفهوم بالذات الذي يحمل **مفارقة مربكة** وتفكيرا أصيلا لم تبحثه قط الفلسفة سابقا.

---

46) **بحوث منطقية**، المجلد الثالث، البحث السادس، الفقرة 66، ص. 242 [202].
حول مفهوم الحدس المقولي (intuition catégoriale) راجع :

N. Depraz, «Le concept husserlien d'intuition catégoriale», in **Etudes phénoménologiques**, 1994, n°19, pp 39-61.

J.-L. Marion, «La percée et l'élargissement» in **Réduction et Donation**, Paris, PUF, 1989, pp. 11-63.

47- **بحوث منطقية**، المجلد الثاني، الجزء الثاني، البحث الثاني، الفقرة 24، ص. 197 [168]. حول مسألة الحدس في فينومينولوجيا هوسرل، انظر:

E.Levinas, **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**, Paris, J.Vrin, 1989[6], chap. V, pp. 101-142.

العلاقة بين الحدسين هي أولا **علاقة معارضة** («نحن نقابل إذن فعل الحدس الحسي... بفعل الحدس المقولي»)(48). فمفهوم الحدس لا يتحدد بواسطة الصفات التي تخص الادراك الحسي. فعلا فالفينومينولوجي فيلسوف يفصل في صلب الشيء من حيث هو موضوع الادراك بين **المادة الحسية** من جهة و**الصورة المقولية** (49) من الجهة الأخرى. فالحدس الحسي هو الذي يعطي الأفعال ذات الصورة المقولية مادتها الحسية؛ لكن الميزة الأساسية للصورة المقولية انها تكون مفارقة تماما للمادة الحسية التي عليها أن تعيها. فالصورة المقولية هي مجموع الخاصيات التي تعطي أفعال الحدس الحسي صورتها الهيكلية. الصورة المقولية هي ما لا يمكن أن يوجد البتة في المادة الحسية أو أن يستقرأ منها. في مثال القضية التي يقدمها هوسرل : «الذهب يكون أصفر»، إذا ما اعتبرنا ان العبارة العربية «يكون» تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها الرابطة الألمانية «ist» والفرنسية «est»، فانه يمكن ا لقول انها تكوّن الصورة المقولية وذلك لانها تعبّر عن وظيفة مغايرة لمادة القضية التي هي تتعين وتتجسد مباشرة في مجال الادراك الحسي وتكون معطاة في الموضوع المدرك حسيا. فالرابطة بين الحامل والمحمول، إلى جانب العبارات الأخرى «وَ»، «أوْ»، «ألْ»، «لاَ»، «إثنان»، «وجود»، «لا شيء» الخ...، هي صورة مقولية. انها **لا توجد البتة** في الشيء مثلما تكون مادته الحسية موجودة فيه؛ وهي لا توجد أيضا في مجال الحدس الحسي. فالرابطة لا تكوّن محمولا واقعيا (predicat reel) للشيء (50). وكذلك الأمر بالنسبة إلى «الـ - ذهب» و «الـ - صفرة». فبإمكاني أن أرى اللون، لكنني لا أرى ما هو **الوجود** الملّون؛ وبإمكاني أن ألمس الشيء المصقول، لكنني لا ألمس ما هو **الوجود** المصقول، لأن الوجود لا يوجد في الشيء ولا يدرك بالحدس الحسي، وذلك لانه صورة مقولية (51). ليست الصورة المقولية محمولا واقعيا للشيء، ولكنها ليست أيضا حسب هوسرل نتاجا لتأمل الوعي ذاته. فالصورة المقولية هي إذا هيكل مثالي للشيء وهذا ما سنفهمه عندما نحلل **الحدس الايدوسي أو الماهوي**؛ من هنا تتراءى لنا حقيقة العلاقة الفينومينولوجية بين الحدس المقولي والحدس الايدوسي.

والعلاقة بين الحدس الحسي والحدس المقولي هي كذلك **علاقة مفاضلة** بين ما هو أضيق وأبسط وأسفل من جهة وما هو أشمل وأخصب وأعلى من الجهة الأخرى، بحيث أن المقولي هو بالأساس **ما فوق** الحسي («إن المفهوم ما فوق الحسي أي الذي يبنى ما بعد الحساسية هو مفهوم مقولي»)(52).

والعلاقة بين الحدسين هي أيضا **علاقة مماثلة**، لأن الحدس المقولي هو كذلك حدس معط مثل الحدس الحسي؛ فهو مجانس له ومتناسب معه. فهوسرل قد اعتمد إذا الحدس الحسي المشغل على مستوى الحس التجريبي **كمثال** - ومقاس فينومينولوجي لكي يبني بواسطته - لكن بعد **التوسيع** له - على مستوى التفكير الماهوي مفهوم الحدس المقولي (انه «**مماثل** analogon للحدس الحسي العادي»)(53). إن «فروق التكون الجوهرية بين الحدسين الحسي والمقولي» (54) هي «فروق تحيل

---

48) **بحوث منطقية**، المجلد الثالث، البحث السادس، الفقرة 66، ص. 241 [202].

49) حول الفرق بين المادة الحسية (matiere sensible) والصورة المقولية (forme categoriale)، انظر : **المصدر نفسه**، البحث السادس، الفقرة 42، ص. 166-169 134-137؛ والفقرة 60، ص. 219-222 [182-184].

50) حول معنى «الرابطة» باعتبارها «صورة مقولية»، انظر : **المصدر نفسه**، الفقرة 43، ص. 169-171 [137-139].

51) **المصدر نفسه**، الفقرة 43، ص. 170 [138]. يقول هوسرل متكلما عن الوجود : «ليس الوجود شيئا قابلا للإدراك الحسي على الاطلاق»، لانه لا يدرك الا بالحدس المقولي....

52) **المصدر نفسه**، الفقرة 45، ص. 176 [143].

53) **المصدر نفسه**، الفقرة 44، ص. 174 [141]. انظر أيضا الفقرة 55، ص 206 [170] : «ان الصورة المقولية هي مماثلة للنواة الحسية ولما هو مقابل للادراك في الحدس الحسي».

54) **المصدر نفسه**، الفقرة 46، ص. 178 [145].

في الواقع إلى وجود خاصيات جوهرية مشتركة بين الحدسين» (55). ففي كلا الفعلين، يكون الوعي وعيا مباشرا لشيء ما هو يتجلى كشيء واقعي ومعطى شخصيا (in persona).

وأخيرا العلاقة بين الحدسين هي **علاقة تأسيس**. «ففي المعنى المطلق، الحساسية المؤسسة (sensibilite fondatrice) هي التي توفر بالنسبة إلى الأفعال ذات الشكل المقولي المؤسسة عليها الموادّ التي تملؤها»(56). لكن هوسرل يضيف قائلا : «إن الموضوعات المؤسّسة يمكن أن تكون هي أيضا من جنس مقولي»(57). فالتأسيس هنا تأسيس **مشترك ومتبادل**، فكل حدس يلعب بالنسبة إلى الآخر دور الأساس. فالحدس الحسي يوفر الإمتلاء (remplissement) المادي للحدس المقولي، لكن الحدس المقولي هو الذي يعطي الحدس الحسي الصورة المقولية. غير أن التمييز يظل واضحا بين الحدسين. فالحدس الحسي ينتمي إلى عالم الوقائع بينما ينتمي الحدس المقولي الى عالم الماهيات.

IV - الحدس الايدوسي : حدس الماهيات (Wesensschauung).

إن نحن قصرنا حديثنا على الحدس المقولي فحسب، فإن نظرية الحدس الفينومينولوجية لا يمكن أن تكون إلا نظرية منقوصة وفاقدة لغرضها الفلسفي. لا شك أنّ الحدس المقولي ببعديه الاثنين كحدس وكمقولة قد فتح وفسح حقّا أفقا نظريا جديدا أمام الفينومينولوجيا، ولا شك أنه قد أضفى أيضا على النظر الفينومينولوجي أسلوب إدراك مغايرا كان من شأنه أن انتشل، من جهة، ذلك النظر المستغرق بصفة ساذجة فيما هو محسوس وطبيعي ليحرره وليوجهه صوب ما هو مقولي ومثالي، وأن جعل، من ا لجهة الأخرى، ما هو مقولي ومثالي شيئا معطى فينومينولوجيا يمكن للوعي أن يحدسه ويستخلص ماهيته بواسطة طريقة التنويع الخيالي التي سنبحثها بعد حين. لكن استغلال هذا الأفق النظري الجديد وتجسيد هذا الأسلوب الفينومينولوجي المغاير في الإدراك لم يصبحا ممكنين في الواقع إلا بفضل **الحدس الايدوسي** (intuition eidetique). إن التكامل الضروري بين الحدس المقولي والحدس الايدوسي وبروزهما معا كعمادين أساسيين لعلم أشكال الحدوس عامة (Morphologie des intuitions en general)، مما سمح بجمع شتات تلك الحدوس ونضدها وتحديد وظائفها الفينومينولوجية، لا يجب أن ينسينا الفرق الفلسفي بينهما. فبينما ينتمي الحدس المقولي إلى الحقبة المنطقية (logicisme) التي بلورت معالمها **بحوث منطقية** (1900-1901)، ينتمي الحدس الايدوسي الى الحقبة الترنسندنتالية (transcendantalisme) التي تجد أصولها الفلسفية في **أفكار** (1913)(58). فعلا فمفهوم الحدس المقولي يشكل كما يقول هوسرل «حجر الزاوية» بالنسبة إلى **بحوث منطقية** ويكوّن البحث السادس والختامي منها، بحيث أن ذلك يجعل كل تحاليل ونظريات هذا المؤلف منقادة ومشدودة بتمامها إلى ذلك المفهوم المحوري. ولئن تضا ءل

---

55) **المصدر نفسه**، الفقرة 53، ص. 200 [165].
56) **المصدر نفسه**، الفقرة 60، ص. 219 [182]؛ انظر أيضا الفقرة 46 ص. 179 [146].
57) **المصدر نفسه**، ص. 200 [183]. حول العلاقة بين الحدس الحسي والحدس المقولي، راجع :

R. Schérer, **La phénoménologie des «Recherches Logiques» de Husserl**, Paris, PUF, 1967, chap. VIII, 12, pp. 317-329.

58) حول التحقيب الرباعي لمسيرة هوسرل الفلسفية المتشكلة من حقب أربع : الرياضية، والمنطقية، والترنسندنتالية (المتعالية)، وعالم الحياة، راجع :

W. Biemel, «Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl», in **Husserl**, Paris, Minuit, 1959, pp. 32-63.

الاستخدام الفلسفي للحدس المقولي في كتاب **أفكار**، بعد نقد هوسرل الذاتي للمنطقية التي كانت طبعت مسيرته الفلسفية خلال الحقبة (1900-1901)، فانه يجب القول أن الحدس الايدوسي الذي سيصبح يحتل بلا منازع المكانة الأساسية والمركزية، لم يكن هو أيضا مغيبا تماما في **بحوث منطقية**؛ لكن القيمة الفينومينولوجية للحدس الأيدوسي ستتزايد بصفة بارزة إلى حدّ انه سيصبح يكوّن المنهج الضروري للفينومينولوجيا والمبحث الرئيسي على سبيل المثال لكامل القسم الأول من كتاب **أفكار** الذي يحمل عنوان «الماهيات ومعرفتها» (انظر من الفقرة 1 الى الفقرة 26). يمكن القول بصفة مختصرة ان مفهوم «الحدس الايدوسي الأصلي (eidetique originaire intuition)»(59) هو الذي أصبح يضطلع في **أفكار** بالوظيفة الفينومينولوجية التي كانت سابقا للحدس المقولي في **بحوث منطقية**؛ لكن الإنتقال من الحقبة المنطقية إلى الحقبة الترنسندنتالية أو بعبارة أخرى من التفكير الموضوعي المنطقي إلى التفكير الذاتي الترنسندنتالي، يظل انتقالا فلسفيا حاسما يطرح مشاكل عويصة لا يمكن الخوض فيها هاهنا.

يقول هوسرل متحدثا عن مبادئ المنهج الفينومينولوجي : «لقد انتهينا اذن الى النظرية المنهجية التالية : يوجد الى جانب الرد الفينومينولوجي الحدس الأيدوسي الذي هو الشكل الأساسي لكامل المناهج المتعالية الخاصة»(60). فالفينومينولوجيا التي تعتمد الحدس الايدوسي كمنهج أساسي تسمى «الفينومينولوجيا الايدوسية أو الماهوية (phenomenologie eidetique)»، وهذا المنهج الأيدوسي سيتدخل بصفة حاسمة لا في الإرساء المبدئي لهذه الفلسفة فحسب كما نلاحظ ذلك في الفصول الأولى من كتاب **أفكار**، بل كذلك عند أقسامها ولحظاتها الأخرى المتطورة، وبالتدقيق أثناء تحليل هياكل الوعي المتعالي ومشكلة البينذاتية الخ... كما يبين ذلك بوضوح مؤلف **تأملات ديكارتية**.

ولتحليل منهج حدس الماهيات فاننا نحتاج هنا الى طرح سؤالين اثنين :

1 - كيف يعمل الحدس الايدوسي؟ وما هي الطريقة التي يقوم عليها في فعل الكشف عن الماهية؟

2- كيف تصور هوسرل الماهية؟ وما هي وجوه الجدة الفلسفية في نظرية الماهيات عنده؟

1- طريقة التنويع الخيالي.

يقوم حدس الماهيات على ما يسمى **طريقة التنويع الخيالي** (de la variation imaginaire Methode)(61) التي تمكن الفينومينولوجي من تنشئة الوعي فيه بماهية أو بأيدوس(eidos) الشيء ومن إدراك إذن ماهيته إدراكا محضا. فالفينومينولوجي ينطلق من شيء ما، ثم يعتمد ذلك الشيء كنموذج ليصوّب نحوه نظر الحدس. ومفهوم الشيء المحدوس هنا هو على قدر من الشمولية

---

59) **أفكار**، I، الفقرة 21 و 24. حول دور الرد من حيث هو ردّ ايدوسي يكشف عن الحدس الايدوسي، راجع :

E.Fink, «Réflexions à propos de la réduction phénoménologique de Husserl», in **Proximité et distance**, Grenoble, J. Millon, 1976, p 247-265.

Van Breda, «Note sur : Réduction et authenticité, d'après Husserl», in **Revue de métaphysique et de morale**, 1951, n°56.

60) **تأملات ديكارتية**، باريس، ج فران، 1969، التأمل الثاني، الفقرة 34، ص. 61.

61) النصوص الأساسية التي بحثت طريقة التنويع الخيالي هي : **أفكار**، I، الفقرة 3 و4 و 70؛ **تأملات ديكارتية**، التأمل الثاني، الفقرة 34؛ **المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي**، الفقرة 98؛ **التجربة والحكم**، من الفقرة 87 إلى 97.

بحيث يصدق على الشيء المعطى شخصيا أو عينيا للحدس كالشجرة والصوت والواقعة الاجتماعية والشكل الهندسي إلخ...، وهو يصدق كذلك على الشيء الذي يكوّن موضوع تمثل (Vorgestellung) بواسطة أفعال الوعي كالتذكر والإرادة والتشوّق والتذوّق إلخ...، وهو يصدق بصفة عامة على كل شيء يمكن أن يكون موضوع حكم حملي صادق أو خاطئ. من هنا نتبين العلاقة الفينومينولوجية الحميمة والمنهجية التي تصل طريقة حدس الماهيات بأمر العود إلى الأشياد عينها الذي كنا حللناه سالفا. ولعل الجديد في خطاب الماهية مع هوسرل هو أن الفيلسوف الفينومينولوجي، خلافا للفيلسوف الأفلاطوني، يستبين عن الماهية المحضة بواسطة **الأمثلة** (exemples) الفردية والحسية التي يقتبسها على نحو إعتباطي من معطيات التجربة والإدراك والتذكر إلخ... إو من معطيات التخيل الوهمية التي ليس لها وجود مناسب في مجال التجربة. فحدس الماهيات هو حدس ينطلق إذن من أشياء التجربة كما ينطلق أيضا من أشياء التمثل، لكن الغرض الفينومينولوجي في كلتا الحالتين يظل واحدا : **الإبانة بالأمثال عن الماهية ذاتها بواسطة التنويع الخيالي**.

لكن الطرافة الفلسفية في الحدس الفينومينولوجي للماهيات تبرز بلا شك في فعل التشغيل لهذه المفاهيم الأربعة : الحدس، والأمثال، والمتخيلة، والماهية. فالفينومينولوجي ينطلق إذن من شيء ما يعتمده كنموذج **لينوعه** بكيفية **حرة** واعتباطية تماما. **فالتنويع الحرّ** هو العملية التي ستجعل الأيدوس أو الماهية العامة تتجلى من خلال متغيرات ذلك النموذج أو أمثال نفس الجنس، وتتجلى كشيء واحد وثابت الحضور بصفة ضرورية. ان الماهية هي ذلك **اللامتغير** (invariant) الذي يبقى بالضرورة هو ذاته عبر ما هو آخر ومغاير. فالماهية هي تلك «الصورة الأنطية الجوهرية أو الصورة القبلية»(62) التي كلما تنوعت الأمثال واختلفت إلاّ وظلّت هي نفسها وأساس تقاطعها وتطابقها. فالمهم في حدس الماهيات ليس هو العنصر المفرّق والمحدث للتنويع في الأمثال المستخدمة، وإنما ذلك الذي يصمد على الدوام رغم كل الفروق وعبر كل المتغيرات، بحيث يصبح من المستحيل تصور وجود تلك الأمثال أو المتغيرات إن انعدم وجود ذلك اللامتغير أو الماهية.

لكن لماذا يسمي الفينومينولوجي التنويع الحر تنويعا **خياليا**؟ ألا يتناقض هنا العمل المنهجي للمتخيلة مع الصفة الانطولوجية للماهية؟ يقول هوسرل : «إن التخيّل يشكل العنصر الحيوي للفينومينولوجيا وكذلك الحال بالنسبة إلى كل العلوم الماهوية»(63). **فالمتخلية** (Phantasie) هي شرط إمكان حرية وإعتباطية تنويع الأمثال، وهي المُظْهِر الحقيقي للماهية. إن المتخيلة التي يستخدمها هنا الفينومينولوجي ليست المتخيلة من حيث هي «ملكة التمثل لما هو غائب» عن الوجود أو الوعي الحالي، وليست أيضا قدرة الذهن على إستحضار هذه الصورة أو تلك، وإنما المقصود بهذا المفهوم هو **المتخيلة المحضة**؛ وهي محضة باعتبار قوة تحررها الكامل بواسطة

---

62) **المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي**، باريس، المطبوعات الجامعية لفرنسا، 1948، (**الهوسرليات XVII Husserliana**)، الفقرة 99، ص. 333 [219].

حول أهمية المثال ووظيفته في الفينومينولوجيا، انظر البحث الرائع :

Carlos Lobo, **La phénoménologie et ses exemples. Etudes sur le rôle de l'exemple dans la constitution de la méthode et l'ouverture du champs de la phénoménologie husserlienne**, Paris, Kimé, 2000.

حول دور المتخلية في الفينومينولوجيا الايدوسية، راجع :

M.M. Saraiva, **L'imagination selon Husserl**, La Haye, M. Nijhoff, 1970.

63) **أفكار**.I، الفقرة 70، ص 227 [132].

التنويع إزاء كل معطيات التجربة وقدرتها على التغيير القصدي بالنسبة إلى المواقف الطبيعية ومعتقدات الإدراك. فالمتخيلة المحضة أثناء الاستخدام المنهجي لها في حدس الماهيات لا تنشىء شيئا وهميا، ولا تدرك أيضا موضوعا خياليا. إن التنويع الخيالي خلافا لكل ذلك يميز تمييزا صارما بين الأنماط الإدراكية والأنماط الخيالية للوعي. فالمتخيلة بحكم حريتها الإعتباطية يمكنها إذن أن تكثر وتنوع على نحو لا محدود الأمثلة، أن تحتفظ أو أن تلغي فيها هذه الصفة أو تلك لتُظهر الماهية في النهاية على كونها اللامتغير الجوهري بالنسبة إلى المتغيرات التي تكونها تلك الأمثلة، والممكن المحض (pur possible) بالنسبة إلى الإمكانيات المختلفة التي تكونها الأشكال الخيالية لتلك الأمثلة. فالمتخيلة هي التي تعطي الحدس الفينومينولوجي قدرة شمولية ومثالية على إخضاع كل مضمون أو موضوع لعملية التنويع الخيالي، وهي التي تفتح أمامه أفقا لا متناهيا من الممكنات النظرية والمعارف الماهوية(64).

لكننا نحتاج هنا إلى تدقيق ثلاث أفكار أساسية تتعلق بتمييز عملية التنويع الخيالي من التغيير، ثم من التعميم والتجريد، وأخيرا من الحرية العبثية.

أولا، **ليس التنويع الخيالي تغييرا** (Veranderung) واقعيا أو فعليا للشيء المحدوس ذاته. فالتنويع الخيالي يترك الشيء على هيئته الأنطولوجية الأصلية. فإذا كان انعدام التغيير هو الحد الأقصى الذي قد يقودنا إليه التغيير الواقعي ذاته، فإن ما يمكننا التنويع الخيالي من إدراكه هو، على نقيض ذلك تماما، اللامتغير أو الماهية التي هي تستديم في وحدتها وهويتها ومثاليتها رغم التغيير نفسه. فحدس ماهية «اللون» مثلا لا يمكنه أن ينوع الألوان إلا في إطار اللون ذاته وليس في إطار الصوت أو الحركة مثلا، وإلاّ اخترق التنويع الفينومينولوجي هنا حدود الجنس، وهذا أمر فلسفي محظور كما نبّه على ذلك أرسطو في عبارته: «عدم انتهاك حدود الأجناس». إن التنويع ممكن طالما انه يجري في حدود الجنس (genre) الذي تنضوي تحته الأفراد التي هي موضوعات الحدس. فحدس الماهيات يكون شأنه شأن **الإبوخا والردّ الفينومينولوجي**(65) الذي يكوّن الرد الأيدوسي إحدى عملياته الأساسية. إنه لا ينتاب أبدا وجود الشيء وانما **يتلاعب** فقط بالمتغيرات والفروق غير الجوهرية بين الأمثلة التي هي أمثلة تنتمي كلها إلى جنس واحد ليكشف بواسطتها في النهاية عن الماهية. لكن الماهية ليست الجنس كما سنرى ذلك بعد حين.

ثانيا، ليس التنويع الخيالي **تعميما** (Generalsierung) أو **تجريدا** (Abstraktion)(66). فالفينومينولوجي لا يحصل على اللامتغير عن طريق المقارنة التجريبية بين جملة من الأمثلة، لأن اللامتغير ماهية أصلية ومثالية تشترك فيها مبدئيا كل المتغيرات اللامتناهية أو كل الأمثلة **الممكنة**، على الرغم من أن الحدس لا يتخيل منها **في الواقع** إلا عددا محدودا تماما. ليست الماهية مشروطة إذن بأي حال من الأحوال بالأمثلة التي أمكن للتنويع الخيالي أن يستخدمها، لأن تلك الأمثلة ذاتها لا تكون ممكنة في جوهرها ولدى معرفتها إلا بالماهية وحدها التي هي أساس وجودها.

---

64) **المصدر نفسه**، الفقرة 70، ص. 225 [131].

65) حول العلاقة بين منهج الرد والرد الايدوسي الذي يكشف عن الماهية عن طريق تعليق الواقعة (Faktum)، راجع:

J.Bednarski, «La réduction husserlienne», **Revue de métaphysique et de morale**, n°4, 1957, pp. 416-435

- «Deux aspects de la réduction husserlienne : absention et retour», **Revue de métaphysique et de morale**, n°03, 1959, pp. 337-356.

66) **أفكار**I، الفقرة 13.

فالموقف الإعتباطي إزاء المتغيرات ولا تناهيها المفتوح لا يعني أبدا أن الحدس يتصفحها في الواقع كلها أو انه ينتج بالفعل كل حالات التنويع الممكنة، لان تصفح أو إنتاج كل ذلك يكوّن في حقيقة الأمر مطلبا غير قابل للتحقيق. ذلك ما يجعل طريقة التنويع الفينومينولوجي طريقة **غير استقرائية**. فالحدس اليقيني للماهية لا ينبثق عن الاستيفاء أو الاستنفاد لكامل سجل الممكنات التي هي لا متناهية. فإعتباطية التغيير تفيد في الحقيقة أن أي متغير بإمكانه أن يلعب ذلك الدور الذي تلعبه كل المتغيرات الأخرى الممكنة. الحدس الفينومينولوجي هو الذي يجعل إذن الماهية تنعطي في بداهة ذاتية كاملة من دون أن يعاين بالحدس التجريبي كل الأشكال الممكنة للموضوع أو الظاهرة.

ثالثا وأخيرا، **ليس التنويع الخيالي الحر حرية عبثية**. لكن هناك مفارقة فينومينولوجية جوهرية بين **ضرورة** الماهية و**قوانين** حدسها من جهة، وحرية التنويع الذي يعدّ المُظْهِر الحقيقي والفعلي لتلك الماهية من الجهة الأخرى، يجب التأكيد على أن ضرورة الماهية تتنافى قطعًا مع كل فهم عبثي لتلك الحرية. فالمتخيلة المحضة التي هي محرك فعل التنويع الحر ليست شيئا آخر في الحقيقة سوى مبدأ الوصل وكذلك الفصل للحدس الأيدوسي عن المحسوس التجريبي. «إن حرية المتخيلة لها قوانينها، وما يتنوع في إطارها، بصرف النظر عن وجود ما يناسبه في الواقع، يحمل في ذاته هيكلا ضروريا»(67). فالوصف الفينومينولوجي يصبح هنا بمثابة التحليل الهيكلي. ان الغرض الحقيقي من إعتباطية التنويع هو أن يكشف الفينومينولوجي عن **«الضرورة الأيدوسية»**(68) الخاصة بالموضوع المحدوس وعن **ضرورة قانون النظام الهيكلي** الذي يحكم علاقة الأمثلة التجريبية المتغيرة والمتكثرة بالماهية المثالية الثابتة والواحدة. لكن الضرورة الأيدوسية ليست حصيلة استقراء أو استنباط. فهي التي توجّه في الحقيقة عملية التنويع الخيالي الحر وتنظم بصفة صارمة اعتباطيته. ولكي يوضح هوسرل مفهوم الضرورة الأيدوسية، فانه يعمد إلى التمييز بين «المضامين المستقلّة (contenus independants)» و «المضامين غير المستقلة (contenus dependants)» فيما يتعلق بالأشياء(69). فالمضامين غير المستقلة هي التي، عندما نحدسها، تكون بحاجة إلى مضامين أخرى حتى تصبح موجودة. فاللون مثلا لا يمكن حدس ماهيته بمعزل عن السطح الذي يتجلى فيه، لأن اللون إذا ما فصل عن الامتداد الذي هو معطى فيه أصبح تمثّلا مستحيلا، بينما المنزل والشجرة هما خلافا لذلك يملكان مضمونين مستقلين ولاحاجة لأن يستكملا وجودهما بواسطة أشياء أخرى حتى يكونا موجودين. فالوعي بالإستحالة في مثال اللون هو الذي يكشف لنا عن حقيقة ماهية اللون وعن الحدود التي ترسمها الأشياء ذاتها للمتخيلة والتي على هذه الأخيرة ألا تتجاوزها. فحالة الاستقلال أو عدم الاستقلال ليست «ضرورة ذاتية تتعلق **بعدم قدرتي أنا على تمثل ذلك بشكل آخر**، وإنما ضرورة موضوعية ومثالية تتعلق **بعدم إمكان وجود ذلك على شكل آخر**»(70). فهيكل

---

67) «**علم النفس الفينومينولوجي**»، دروس سداسي الصيف 1925، **الهوسرليات**، المجلد IX، ص. 72.

68) **أفكار**I، الفقرة 2، ص. 17 [9]، والفقرة 6 حول مفهوم الضرورة الايدوسية (necessite eidetique)، انظر : **بحوث منطقية**، البحث الثالث والرابع.

69) **بحوث منطقية**، البحث الثالث، من الفقرة 2 الى الفقرة 5، ص 9-19 [228-235]. ان كارل ستامبف (C.Stumpf) هو الذي وضع، في الحقيقة، مفهوم «المضمون المستقل» و«المضمون غير المستقل»، انظر كتابه :

C. Stumpf, **Verberden psychologischen Ursprung der Raumvorstellung**, 1873, p. 109.

70) **بحوث منطقية**، البحث الثالث، الفقرة 6، ص. 20 [238].

الضرورة الخاص بالمضامين المستقلة ليس تجريبيا أو منطقيا فحسب، وإنما يجد أساسه في الخصوصية الأيدوسية لمضامين الأشياء عينها؛ أو بعبارة أخرى، هو يجد أساسه في مفاهيم الجنس والنوع والفصل الخ... التي هي تشكل «عالم الماهيات»(71). فماهية الشيء الذي يكون مستقلا في مضمونه هي التي ترسم القوانين والحدود التي يمكن أن تنوع داخلها المتخيلةُ المضامينَ الفينومينولوجية المتعلقة بذلك الشيء. فالتنويع الذي يخترق إذن القوانين والحدود التي تفرضها الماهية ذاتها هو ينفي حتما استقلالية الشيء وينتزع منه صفته العينية ويعدم وجوده. لكن ما عسى أن تكون حقيقة الماهية حتى تلعب هذا الدور الفينومينولوجي الأساسي؟

2- نظرية الماهيات الفينومينولوجية.

لعلّ ما يميز عبقرية هوسرل كفيلسوف محدث وأصيل، خاصة بعد أن كنا نتصور أن الخطاب الفلسفي قد اكتمل لينغلق أبدا على ذاته مع هيڤل، وأن الزمن قد حان لقلب الفلسفة وتجاوزها بعد أن أشرفت على نهايتها مع نيتشه، هو تلك القدرة الفكرية العجيبة على استعارة المفاهيم أو المسائل الفلسفية من الانساق الماضية وإعادة الصهر والتشغيل لها في أفق نظري آخر وحسب أسلوب تفلسف جديد كمفاهيم الفينومينولوجيا ذاتها، والحدس، والإبوخا، والوعي، والقصدية، والعقل، أو مسائل الذات والموضوع، والتقويم، والحقيقة، والتاريخ إلخ... لكن الذي يهمنا هنا بالأساس هو مفهوم **الماهية** ذات الأصل الأفلاطوني، والخطاب الطريف الذي أنتجته حولها الفينومينولوجيا، إذ أنها أعادت بعث هذا المفهوم فوظفته ضمن مجالات ومسائل حديثة وأخصبت تماما مضمونه الفلسفي العتيق بنعوت جديدة، فأصبحنا نتكلم مع هوسرل على الماهية القصدية والماهية الدلالية (72)، الماهية الجنسية والماهية المنطقية(73)، الماهية الصورية والماهية المادية (74)، الماهية المثالية والماهية المورفولوجية(75)، الماهية الدقيقة والماهية غير الدقيقة، الماهية المقولية الخ... ولعلّ نظرية الماهيات التي تتشكل من غابة مفاهيم أخرى عسيرة التحديد والفهم هي من أعوص النظريات في فينومينولوجيا هوسرل.

لكن الطريف في النظرية الفينومينولوجية هو أنها بادرت بهدم الجدار الميتافيزيقي الذي ظل طوال تاريخ الفلسفة يفصل ويفضّل الماهية على الظاهرة كنتيجة محتومة للتقسيم (chorismos) الأنطولوجي للوجود على يد أفلاطون إلى عالم المثل أو الماهيات وعالم الأشياء المحسوسة أو الظاهرات. فالماهية أصبحت لها **دلالة ووظيفة جديدة** في الفينومينولوجيا. يقول هوسرل «الماهية (eidos) هي موضوع (Gegenstand) من نمط جديد... فمعطى الحدس الأيدوسي هو الماهية المحضة»(76). وكما أن **الظاهرة** لم تعد بنظر الفينومينولوجيا مجرد مظهر زائف، بل أصبحت **إظهارا كليا وحقيقيا للوجود**، فإن **الماهية** بدورها لم تعد مثالا مفارقا للتجربة، بل أصبحت هي أيضا شيئا معطى شخصيا له «وجود مادي»(77) ويمكن إدراك حضوره العيني كموضوع معرفة بفضل الحدس الأيدوسي. فالصفات الفلسفية الجديدة - وإذا غير الميتافيزيقية - التي أصبحت تصف الماهية

---

71) **المصدر نفسه**، الفقرة 11، ص. 35 [251-252].

72) **المصدر نفسه**، البحث الخامس، الفقرة 21 : «الماهية القصدية (essence intentionnelle) والماهية الدلالية (essence significative)».

73) **أفكار**، I، الفقرة 72.

74) **المصدر نفسه**،I، الفقرة 12.

75) **المصدر نفسه**، I، الفقرة 74.

76) **المصدر نفسه**،I، الفقرة 3، ص. 21 [10-11].

77) **المصدر نفسه**،I، الفقرة 23، ص. 77 [43]؛ الفقرة 135، ص 454 [280].

الفينومينولوجية قد جعلت من هذه الأخيرة مقولة أيدوسية مرتبطة **بالواقعة** الفردية (Faktum) أو الظاهرة الحسية برابطة التضايف والمشاركة(78)، لكنها جعلت من الماهية أيضا موضوعا محايثا يكون **متصلا** بالوعي بصلة الحدس أو القصدية أو الردّ... فالماهية الفينومينولوجية أصبح لها إذن من الحضور الظاهراتي، الذي هو في الآن نفسه حضور عالمي موضوعي وحضور مباطن محايث للوعي، ما يمكنها من أن تكون موضوع حدس وقصدية بالنسبة إلى الكوجيطو. وهذا أمر حديث وجديد تماما لم تعرفه الأفلاطونية. فكان من نتيجة ذلك أن تحوّلت منزلة الماهية الأفلاطونية من **جوهر محض** يسبق أنطولوجيا ويوجه معرفيا النفس إلى **موضوع** يكون معطى كظاهرة وقابلا للحدس والتقويم المتعالي.

لكن طرافة الموقف الفينومينولوجي ستبزر أكثر وبالتدقيق حين نتفحص **منظومة** الماهيات وشبكة **العلاقات** الصارمة التي تربطها و**القوانين** الأيدوسية التي تحكمها. فالماهية بصرف النظر عن طبيعتها ومنطقة انتمائها ودرجتها هي أولا ماهية تحتل دائما موقعا معينا من السلم التفاضلي الذي تشكله الماهيات المختلفة. وهي ثانيا ماهية تملك حتما حدين أو طرفين هما متباعدان على الدوام : في أسفل السلم توجد إذن **الفرديات الأيدوسية** (singularites eidetiques) التي تعلوها بالطبع ماهيات أكثر عموما منها وتلعب بالنسبة إليها دور الأجناس. وأما الحركة من أسفل السلم إلى أقصاه، مرورا طبعا بكل الماهيات النوعية والجنسية المتوسطة، فانها تنتهي بالحدس الى جنس أعلى لا يفوقه البتة أي جنس آخر. فمثلا عدد 1، 2، 3، ... ، مثلث، كل قضية منطقية ذات شكل محدد، لون «أخضر»، إلخ...، كل هذه الأشياء هي على التوالي فرديات أيدوسية بالنسبة إلى العدد عموما والشكل المكاني والدلالة عموما والصفة ا لحسية التي تعتبر أجناسا عليا.

فنظرية الماهيات الفينومينولوجية تقتضي أن كل واقعة أو ظاهرة تتضمن ماهية خاصة؛ وأن الماهية تغطي، من الجهة السفلى، **منطقة وجود** تكونها مجموعة من الأفراد، وانها تندرج بدورها أيضا كماهية، من الجهة العليا، تحت **منظومة ماهيات** تكون كذلك متسقة ومرتبة على نحو تفاضلي. «عالم الماهيات» يتشكل طبق نظام تفاضلي للجنس، والنوع، والفصل، والفرد وحسب قوانين أيدوسية محكمة هي تجد مبدأها الأساسي في تلك الماهيات عينها، ولكنها قوانين تنظم أيضا **منطقة الوجود الزماني والمكاني** الذين تتفرد بمقتضاهما الماهيات لتكون إذن وقائع فردية أو فرديات أيدوسية. فترتيب الماهيات حسب **النظام التفاضلي** هو العملية الفينومينولوجية التي تفصل وتحدد المناطق المختلفة للوجود. لكن مناطق الوجود المختلفة تتحدد في الواقع بالاعتماد على الفرديات العينية مثل : موضوع مادي، حيوانية، وعي إلخ... إن الوحدة الشاملة والعليا التي تشكلها الأجناس العليا في علاقتها بالفرديات الأيدوسية المنضوية تحتها تسمّى **المنطقة المادية** (region materielle) وتكون إذن موضوع علم أيدوسي منطقي هو **الأنطولوجيا المَنطقية** (ontologie region-ale)(80). وإلى جانب منطقة «طبيعة» توجد مناطق أخرى : «حيوانية»، «إنسانية» إلخ...

---

78) **المصدر نفسه**، ، انظر الباب الأول من الفصل الأول المعنون : «الواقعة والماهية»، من الفقرة 1 الى 17 - حول اشكالية الواقعة والماهية، أنظر :

M. Henry, «La méthode phénoménologique», in **Phénoménologie matérielle**, Paris, PUF, 1990, pp. 61-135.

M. Richir, «Fait et eidos», in Méditations phénéménologiques, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 380 sq.

80) **أفكار**، I، الفقرة 9 و10 و16.

بعد أن وصفنا وصفا مجملا الخارطة الفينومينولوجية الجديدة لمنظومة الماهيات، يمكننا الآن أن نوضّح معنى ومضمون النعوت الفلسفية الجديدة التي ألحقها هوسرل بمختلف الماهيات حتى ندقق دلالتها ونحدد وظائفها.

تتكون منظومة الماهيات على النحو التالي :

في أسفل السلّم، يوجد **الفرد** (tode ti) بما هو هذا الموجود بالذات، الآن وهنا. وكل فرد تكون له **ماهية فردية فريدة** (essence individuelle singuliere) مثلما يملك كل صوت، في ذاته، ماهية خاصة به هو يتعين بمقتضاها كهذا الصوت أو ذاك : العلو المقاس، والشدّة المحددة، والرنة المعينة؛ وجملة هذه الخصوصيات هي التي تكوّن الهيكل الضروري للصوت أو ماهيته.

في المرتبة الموالية توجد **الماهية المادية** (essence materielle)(81). فمفارقة هذا المفهوم، الذي يعتبر أن المادة هيكل جوهري للماهية وأن الماهية في كنهها مادية، تكون كفيلة وحدها بإثبات الفرق الفلسفي الأساسي بين نظرية الماهية الهوسرلية ونظرية الماهية الأفلاطونية. «إن الماهيات المادية هي إلى حدّ ما «الماهيات الحقيقية» »(82). فالماهية المادية هي، خلافا للماهية الصورية، تعبّر عن شيء ما يكون عينيا : منزل، شجرة، لون، صوت، فضاء، إحساس، شعور، الخ... إنها الأشياء أو الظاهرات الحقيقية التي يتخذها الحدس الفينومينولوجي موضوعات له. فالماهية المادية قد تتعلق بالموضوعات الفردية، وقد تتعلق كذلك بالمنطقة التي تكوّنها مجموعة من الأفراد أو الموضوعات. في هذه الحالة الأخيرة تكون الماهية ماهية منْطقية.

لكن حين تنضوي الماهيات المادية تحت جنس مادي أعلى أو بعبارة أخرى تحت منطقة موضوعات تجريبية، فالماهية تسمّى هنا **الماهية المنطقية** (essence regionale)(83) وتكون بالتالي موضوع علم أيدوسي منطقي أو **أنطلوجيا منطقيّة**. الماهية المنطقية هي هنا مرادفة **للماهية المادية** وتسمّى أيضا **ماهية جنسية** (essence generique). «الوعي» مثلا هو منطقة يدرسها علم أيدوسي يسمى الفينومينولوجيا، والمهمة الفلسفية للفينومينولوجيا تتمثل في الكشف عن الماهية المنطقية لذلك الوعي عن طريق وصف هياكله الرئيسية (الحدس، القصدية، الزمانية، التأمل، النوسيس والنواما، التقويم الخ...) (84). «الطبيعة» هي أيضا منطقة وماهيتها المنطقية تتشكل من جملة الأجناس كاللون والامتداد والزمان والسببية والمادية الخ... والأجناس العليا التي يكوّن مجموعها منطقة معينة تسمى **مقولات مادية**. فكل منطقة تملك إذا ماهية منطقية وعلما أيدوسيا أو أنطولوجيا منطقية تختص بوصف تلك الماهية وتحليل الهياكل الضرورية المكونة لتلك المنطقة(85).

---

81) **المصدر نفسه**،I، الفقرة 9 و10. انظر أيضا : **بحوث منطقية**، المجلد الثاني، الجزء الثاني، البحث الثالث، الفقرة 11، ص. 35-38 [251-254].

82) **المصدر نفسه**،، الفقرة 10، ص. 39 [21].

83) **المصدر نفسه**، ، الفقرة 9، ص 35 [19]

84) **المصدر نفسه**، ، الفقرة 16، ص. 54 [29]. حول مشكل النوسيس (Noesis) والنواما (Noema)، انظر :

D. Follesdal, «Husserli's Notion of the Noema», **The Journal of PHilosophy**, 66, 1969, pp. 680-687; tr. fr. «La notion husserlienne de Noème», in **Les Etudes philosophiques**, 1995, pp. 5-12.

85) **أفكار**،I، الفقرة 72، ص 229-230 [133-135].

أما **الماهية الصورية** (essence formelle) فانها، خلافا للماهية المادية، «ماهية خلوة من كلّ مادة عينية»(86)، كمفهوم شيء ما، وموضوع، وصفة، وعلاقة، وعدد، ونظام، وكلّ، وجزء، الخ... هذه المفاهيم الماهوية الصورية تنتمي إلى صنف المقولات المنطقية الصورية والمقولات الانطولوجية الصورية. فالماهية الصورية هي «صورة أيدوسية محضة، هي ماهية حقّا، لكنها «فارغة» تماما؛ هي ماهية تتلاءم مع كل الماهيات الممكنة على غرار الشكل الفارغ. إنها بفضل شموليتها الصورية تجعل كل الماهيات الأخرى خاضعة لها بما في ذلك الكليات المادية ذات الدرجة العليا»(87). فعالم الماهيات الفينومينولوجية بشقه إذا «تقسيم أصلي ورئيسي»(88) يميز الماهيات الصورية عن الماهيات المادية. ويناظر هذا التمييز على مستوى الماهية تمييز أساسي على مستوى العلم، هويفصل فصلا واضحا بين صنفين من العلوم الأيدوسية. نجد إذا في المرتبة الأولى والعليا **العلم الصوري** (أو «الرياضيات الكلية» الصورية) الذي يشتمل بدوره أولا على **المنطق الصوري** وثانيا على علوم أخرى تكوّن **الأنطولوجيا الصورية** (علم الحساب، والتحليل المحض، ونظرية الكثريات). ونجد، في المرتبة الثانية والسفلى، **العلم الأيدوسي المادي** الذي يشتمل، من ناحية، على **الأنطولوجيات المادية** التي تدرس كل واحدة منها الجنس الأعلى من كل منطقة كمنطقة الوعي (الفينومينولوجيا)، ومنطقة الطبيعة (الأنطولوجيا الطبيعية) الخ...(89).

إن نظرية الماهيات الفينومينولوجية هي كما نرى نظرية موغلة في التجريد والتعقيد والتدقيق. وهي نظرية لن تستكمل معالمها ومعانيها الفلسفية إلا إذا ما أضفنا إلى تحليلنا، دون أن ندّعي طبعا إستنفاد كل مكوناتها، أن هوسرل أخصب مفهوم الماهية بصفات جديدة وتخصيصات دقيقة ميّز بواسطها بين الماهية المثالية والماهية المورفولوجية، بين الماهية الدقيقة والماهية غير الدقيقة. يقول هوسرل : «إن المفاهيم الدقيقة هي مفاهيم تتعلق بماهيات لها صفة «الأفكار» بالمعنى الكانطي للفظ. وعلى النقيض من تلك الأفكار أو **الماهيات المثالية** (essences ideales)، نجد **الماهيات المورفولوجية** (essences morphologiques) التي هي ماهيات تتصل بالمفاهيم الوصفية»(90). فالماهيات المورفولوجية هي ماهيات تخص المعطيات الحسية كالشجرة واللون مثلا وتكون موضوعات لحدس **العلوم الوصفية** كعلم النبات والفينومينولوجيا. هذه العلوم تستخدم **مفاهيم وصفية** وتدرك **ماهيات غير دقيقة** بواسطة الحدس الأيدوسي وعن طريق **المَمْثَلَة** (Ideation)(91). فعدم الدقة أو اللاتحديد هنا، لا يكمنان في الذاتية الفينومينولوجية التي تباشر الحدس، وانما في ماهية الأشياء المدركة ذاتها. لكن إخضاع هذه المعطيات الحسية غير الدقيقة إلى صياغة دقيقة قد يفقدها صفاتها العينية والحيوية، لانها هي التي تجعل منها، في الواقع، أشياء مكونة لعالمنا المحسوس. فالصورة الفضائية للشجرة مثلا بما هي ظاهرة معطاة للحدس الحسي ليست شكلا هندسيا تاما أو شيئا مثاليا ودقيقا بالمعنى الرياضي. ولذا، فماهية الشجرة

---

86) **بحوث منطقية**، المجلد الثاني، الجزء الثاني، البحث الثالث، الفقرة 11، ص. 35 [252].
87) **أفكار**I، الفقرة 10، ص. 39 [21].
88) **بحوث منطقية**، المجلد الثاني، الجزء الثاني، البحث الثالث، الفقرة 11، ص. 36 [252]
89) **أفكار**I، الفقرة 8 و9 و72. حول حدس الماهيات، انظر :

E. Lévinas, «L'intuition des essences», in **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**, Paris, J. Vrin, 1989, pp. 143-174.

90) **أفكار**I، الفقرة 74، ص. 237 [138].
91) **بحوث منطقية**، المجلد الثاني، الجزء الثاني، البحث الثالث، الفقرة 9، ص. 28 [245].

التي يدركها الحدس الأيدوسي عن طريق الوصف والتنويع الخيالي الحر هي ماهية مورفولوجية ولا يمكن أن تكون إلا **ماهية غير دقيقة**. فالفروق مثلا بين الألوان التي تكون خضرا هي فروق تظهر الدرجات الحسية المختلفة للون الأخضر المثالي. ولكنها كذلك فروق ما تنفك تنزع نحو الخضرة المثالية لهذا اللون قصد التماهي معها، من غير أن تحقق التطابق التام معها وتتحد بها كليا. فهذه الفروق تملك أيضا ماهيات غير دقيقة تنتمي إلى جنس معين، لكن الأخضر المثالي الذي تنزع نحوه تلك الفروق الخضر ليس الأخضر بما هو جنس، لأن جنس الأخضر يظل دائما مفهوما تقريبيا وغير دقيق بالنسبة إلى الأخضر المثالي. فالماهية المورفولوجية التي تتعلق **بصورة** (morphe) الشيء المعطى في العالم المحسوس هي ماهية غير دقيقة، تقريبية، غير متعينة الحدود، ضبابية. فالحدس لا يدرك إذا الماهيات المورفولوجية، بواسطة المفاهيم الدقيقة كما هو الحال بالنسبة إلى الماهيات المثالية، وانما عن طريق **الوصف الفينومينولوجي** (description phenomenologique). فالفينومينولوجيا من وجهة النظر هذه هي إذن «**مورفولوجيا أيدوسية**»(92) تكون مهمتها وصف الماهيات على العموم وماهيات «منطقة الوعي» بالأخص.

أما **الماهيات المثالية**، فانها تتعلق بالمفاهيم والأفكار المجردة كالنقطة والسطح والشكل الهندسي والعدد الخ... فهي تكوّن موضوعات حدس **العلوم الدقيقة** كعلم الرياضيات الذي هو علم يستخدم **مفاهيم دقيقة** تعبّر عن أشياء لا يمكن عيانها عيانا حسيا؛ وبناء على ذلك فهو يدرك **ماهيات دقيقة أو مثالية** بواسطة **أمْثلَة** من جنس خاص (idealisation sui generis). فالماهيات المثالية هي **أفكار** بالمعنى الكانطيَ أي أنها تكوّن مثلا عليا، مفارقة ولا نهائية هي توجه وتقود الماهيات المورفولوجية أو الماهيات غير الدقيقة، فتقاربها إذن هذه الأخيرة وتسعى الى التماثل معها، لكن من دون أن تتماهى معها تماما. وخلاصة القول، فإذا كانت **الماهيات المورفولوجية** أو غير الدقيقة تشكل **موضوعات العلوم الوصفية كعلم الفينومينولوجيا** وتدرك عن طريق المَمْثَلة، فان الماهيات المثالية أو الدقيقة تكون موضوعات العلوم الدقيقة كعلم الهندسة وتدرك عن طريق الأمْثلَة بما هي فعل التجريد.

V- الفينومينولوجيا وضائعها حسب افتراق مناهجها.

تتجلّى الفينومينولوجيا كفلسفة متشكلة من **طوابق** متراكبة و**لحظات** متعاقبة، وكل لحظة تهيء وتوجّه قسرا نحو اللحظة اللاحقة ولكنها تضيء وتفسر أيضا اللحظة السابقة. ويمكن تلخيص الفينومينولوجيا - بعد **بحوث منطقية** (1900-1901) - في أربع لحظات أساسية : وصف الموقف الطبيعي، الإبوخا الفينومينولوجية بأشكالها الثلاثة (الرد الفلسفي، والرد الأيدوسي، والرد المتعالي الذي يسميه هوسرل الرد الفينومينولوجي بالذات)، التقويم المتعالي، وأخيرا العود إلى عالم الحياة. فالفينومينولوجيا بما هي فلسفة الصرامة المنهجية والتأسيس المتعالي والإعطاء الأصلي للمعنى هي في الحقيقة فينومينولوجيا تظل مُضْمَرة في إطار **الموقف الطبيعي** أو غير واعية بذاتها كفلسفة لانه موقف ما **دون** أو ما **قبل** فينومينولوجي يعيش ويتعامل فيه الانسان مع الوقائع (faits) على نحو ساذج وطبيعي بحيث لا يتركه يدرك الماهيات ولا الكوجيطو. الفينومينولوجيا التي تمارس حدس الماهيات هي **الفينومينولوجيا الايدوسية**. الفينومينولوجيا التي تمارس الردّ المتعالي إزاء الموقف الطبيعي من حيث هو ردّ يمكن الفيلسوف من الكشف عن الوعي المحض أو الكوجيطو هي

---

92) **أفكار**.I، الفقرة 145، ص. 487 [302].

الفينومينولوجيا المتعالية أو التقويمية. الفينومينولوجيا التي ترجع إلى عالم الحياة والتجربة العينية بعد التراجع عن المثالية المشطّة للموقف المتعالي هي **الفينومينولوجي التكوينية**. لكن المشكلة التي تهم هنا حديثنا مباشرة هي علاقة الأنظمة الثلاثة التي هي أنظمة مختلفة من غير أن تكون منفصلة تماما عن بعضها البعض : **الواقعة والماهية والوعي المتعالي** أو الكوجيطو.

إذا كان أمر العود إلى الأشياء عينها قد اعتمد مبدأ **الردّ الفلسفي** حين علّق كل تعامل مع النظريات والانساق الفلسفية السابقة لينشغل أساسا بوصف الظاهرات كما هي، فإن حدس الماهيات قد استخدم مبدأ **الرد الأيدوسي** حين فصل الماهية عن الواقعة. لكن حدس الماهيات، ولئن تعالى بالوعي الفينومينولوجي من مقام الواقعة الى نظام الماهية، فانه مازال لم يغادر بعد فعلا وتماما الموقف الطبيعي. فالقطع الحقيقي مع الموقف الطبيعي لا يصبح تام الفعل إلا مع **الردّ المتعالي** - وهو الردّ الفينومينولوجي بالذات - ومع **الفينومينولوجيا المتعالية** التي ستكشف عن الكوجيطو أو عن منطقة الوعي المحض كمنطقة مستقلة ومقوّمة في الآن نفسه للواقعة والماهية. **الفينومينولوجيا الأيدوسية** تنقلنا من الواقعة الى الماهية. الفينومينولوجيا المتعالية تنقلنا من الواقعة والماهية معا إلى الكوجيطو أو الوعي المتعالي. فحدس ماهيات الأشياء، قبل إجراء الرد المتعالي، لن يخرج أبدا الفيلسوف من افق العالم الطبيعي، لان الفينومينولوجيا بالمعنى الصارم لهذا العلم لا تشرع بالفعل إلا عند مباشرة الرد المتعالي. لكن يجب التنبيه هنا على أن حدس الماهيات عملية فينومينولوجية تمارس على جميع المستويات النظرية بما في ذلك الموقف الطبيعي، وتستخدمه على التوالي الفينومينولوجيات الثلاث : الايدوسية والمتعالية والتكوينية. لكن معنى حدس الماهيات يختلف من مستوى إلى آخر ومن فينومينولوجيا إلى أخرى، والماهية ذاتها لن تكون لها أيضا نفس الدلالة على الصعيد الطبيعي، والايدوسي، والمتعالي، والتكويني. فهوسرل يتحدث مثلا عن « أيدوس الأنا (l'eidos ego) » (93) وعن الحدس الايدوسي الذي تمارسه الفينومينولوجيا المتعالية حين « تحلل ماهية (essence) التقويم الجليّ للأنا المتعالي عموما (l'ego transcendantal) » (94). فالحدس الأيدوسي بما هو انتقال بواسطة التنويع الخيالي من الواقعة الى الماهية حدس يجري في الحقيقة ضمن العالم (intuition inntramondaine) وفي نطاق الموقف الطبيعي. لكن الماهية ا لتي تخص الأنا المتعالي، فالفينومينولوجي لا يدركها بمجرد الانتقال من الواقعة الى الايدوس، وانما تتجلى فقط في أفق متعال يستوجب القطع الجذري بواسطة الرد المتعالي مع الموقف الطبيعي بما هو نظام الوقائع، وكذلك مع الماهية التي هو يتضمنها أيضا(95). فماهية الأنا المتعالي ليست إذن ماهية

---

93) **تأملات ديكارتية**، التأمل الثاني، الفقرة 34، ص. 60. حول المسلكية «المتعرجة (en zig-zag)» للفينومينولوجيا، انظر :

M. Richir, «De l'analyse phénoménologique comme démarche «en zig-zag»», in **Méditations phénoménologiques**, Grenoble, J. Millon, 1992, §1 et 2.
N.Depraz, «Une méthode en zig-zag et à rebours», in **Transcendance et incarnation**, Paris, J. Vrin, 1995, pp. 40-44.

94) **تأملات ديكارتية**، التأمل الثاني، الفقرة 34، ص. 60.
95) المسالك الفينومينولوجية، انظر المقال الرائع :

I. Kern, «Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl», paru d'abord dans la **Tidjschrift voor Filosofie**, n°24, 1962, pp. 303-349, tr. fr. **Alter, Revue de Phénoménologie**, n°11, 2003, pp. 285-323.

كبقية الماهيات؛ وحدس ماهيات الأشياء، قبل إجراء الرد المتعالي، لن يخرج الفيلسوف من أفق الموقف الطبيعي، لان كل الماهيات الأخرى تحيل في نهاية الأمر على الأنا المتعالي الذي يكوّن أساس قيمتها ومصدر معناها ومبدأ معرفتها. ان ضرورة التأسيس لنظرية الحدس والماهيات على الأنا المتعالي تستلزم منا **قلب المسار الفينومينولوجي** الذي توخيناه الى حدّ الآن قلبا كاملا. فبدل أن نبدأ، طبق **المسار التحليلي** بما هو مسار البحث والكشف، بحدس الماهيات لننتقل بعد ذلك الى الأنا المتعالي أو الكوجيطو، يكون لزاما علينا أن نبدأ، طبق **المسار التأليفي** بما هو مسار التأسيس والتقويم(96)، بتحليل هياكل وأفعال الوعي المتعالي لكي نؤسس عليه ونوضح بالرجوع اليه نظرية الحدس والماهيات. ذلك ما سيكون موضوع بحث قادم.

96) حول المنهج التقويمي، أنظر مقالنا، يوسف بن أحمد، **هوسرل ومشكل الزمان الفينومينولجي، الكراسات التونسية، 2003، عدد 184**. وحول المنهج القصدي، أنظر مقالنا، يوسف بن أحمد، **القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا**.